Philosophie

Kants ontologischer Gottesbeweis

in seiner Schrift:

„Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes."

Inaugural-Dissertation zur Erlangung der philosophischen Doktorwürde der Philosophischen und Naturwissenschaftlichen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität zu Münster in Westfalen,

vorgelegt von

Joseph Krumme

aus

Wattenscheid.

Tag der mündlichen Prüfung: 17. November 1927.
Dekan und Referent: Prof. Dr. Max Ettlinger.

Philosophie

Kants ontologischer Gottesbeweis

in seiner Schrift:

„Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes."

Inaugural-Dissertation zur Erlangung der philosophischen Doktorwürde der Philosophischen und Naturwissenschaftlichen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität zu Münster in Westfalen,

vorgelegt von

Joseph Krumme

aus

Wattenscheid.

Tag der mündlichen Prüfung: 17. November 1927.
Dekan und Referent: Prof. Dr. Max Ettlinger.

Literaturverzeichnis.

Kant, Immanuel: Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes, Philosophische Bibliothek, Bd. 47. Felix Meiner, Leipzig, 1911.

Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft. Phil. Bibl. Bd. 37. Leipzig 1913.

Canterbury, Anselm, von: Monologium. Proslogium. Herausgegeben von A. Daniels in „Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt." VIII 1—2. Münster 1909.

Thomas v. Aquin: Summa theologica.

Cartesius, Renatus: Meditationes de prima philosophia, curav Artur Buchenau, Lipsiae 1913.

Leibniz, Gottfried Wilhelm: Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz, herausgegeben von C. J. Gerhardt, Berlin 1875—1890.

Godofr. Guil., Leibnitii opera, philos. Erdmann Joh. Ed. Berolinae 1840.
Gothofr. Guil., Leibnitii opera, Genevae 1768 vo Duteni Ludevicus

Wolf, Christian: Philosophia prima sive ontologia methodo scientifica pertractata, pua omnis cognitionis humanae principia continentur, Halle und Leipzig 1730.

Wolff, Christian: Vernünftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauch in der Erkenntnis der Wahrheit, Halle 1738.

Baumann, J.: „Wolffsche Begriffsbestimmungen." Ein Hilfs-Büchlein beim Studium Kants, Leipzig, Dürr 1910.

Baumgarten, Abraham, Gottlieb: Metaphysica. Halle 1739.

Crusius, Christian, August: Entwurf der notwendigen Vernunftwahrheiten, wiefern sie den zufälligen entgegengesetzt werden. III. Aufl., Leipzig 1766.

Kirchmann, v. J. H.: Erläuterungen zu Kants kleineren Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie. Philosophische Bibliothek Bd. 62. Leipzig 1875.

Trendelenburg, Adolf: Logische Untersuchungen. III. Aufl., Leipzig 1870.

Geyser, Joseph: Allgemeine Philosophie des Seins und der Natur. Schöningh, Münster 1915.

Geyser, Joseph: Augustin und die phänomenologische Religionsphilosophie der Gegenwart, Münster 1923.

Geyser, Joseph: Einige Hauptprobleme der Metaphysik. Freiburg 1923.

Geyser, Joseph: Auf dem Kampffelde der Logik. Freiburg 1926.

Baeumker, Clemens: Witelo. Münster 1908.

Grunwald, Georg: Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter. Münster 1907.

Esser, Matthias: Der ontologische Gottesbeweis und seine Geschichte. Dissertation, Bonn 1905.

Schulte, Franz: Die Gottesbeweise in der neueren deutschen philosophischen Literatur. Studien zu Philosophie und Religion. 19. Heft. Paderborn 1920.

Krebs, Albert: Geschichte der Beweise für das Dasein Gottes von Cartesius bis Kant. Realgymn.-Progr. Wiesbaden 1876.

Schultze, H.: Der ontologische Gottesbeweis. Geschichtliche Uebersicht bis Kant. Realschulprogr. Hamburg 1900.

Daniels, A.: Quellenbeiträge und Untersuchungen zur Geschichte des Gottesbeweises im dreizehnten Jahrhundert mit besonderer Berücksichtigung des Argumentes im „Proslogium" des hl. Anselm. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, VIII, 1, 1909.
Philosophische Monatshefte, V. Band, Berlin 1870. Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Halle 1877.

Bohatec, J.: Zur neuesten Geschichte des ontologischen Gottesbeweises. Leipzig 1906.

Inhalts-Übersicht.

Literaturverzeichnis 3

Einleitung:

I. Begriff und Namenserklärung des ontologischen Gottesbeweises 7

II. Kants ontologischer Gottesbeweis und Stellung der Aufgaben seiner Untersuchung 8

Erstes Kapitel:

Die Entwicklung des ontologischen Problems von Anselm bis Kant 9

I. Anselms ontologischer Gottesbeweis und seine Kritik durch Gaunilo und Thomas von Aquin 9

II. Die Philosophie des Rationalismus und der ontologische Gottesbeweis 11

1. Wiederaufnahme des Beweises durch Decartes und Spinoza 11
2. Förderung des ontologischen Problems durch Leibniz . 12
3. Ablehnung des Argumentes durch die Wolff-Baumgartensche Schule 15

III. Kants ontologischer Gottesbeweis 15

Zweites Kapitel:

Darstellung des Kantschen Beweises 18
Vorrede 18

I. Entwicklung der Grundbegriffe des Beweises

1. Das Dasein 19
2. Die Möglichkeit 21
   a) Unterscheidung von Seins- und Denkmöglichkeit . 21
   b) Der Begriff der Denk- oder inneren Möglichkeit . 21
3. Das Verhältnis der Möglichkeit zum Dasein . . 22

II. Die Fundierung des Möglichen im Wirklichen

1. Die absolute Unmöglichkeit des reinen Nichts . . 22
2. Das Wirkliche als erster Realgrund der Möglichkeit . 23
3. Die Unentbehrlichkeit eines Realements zur Erklärung der inneren Möglichkeit 23

III. Die schlechterdings notwendige Existenz des ersten Realgrundes
1. Der Begriff des notwendigen Daseins . . . 24
2. Die Existenz eines notwendigen Realgrundes der Möglichkeit 25
IV. Gott als erster Realgrund der Möglichkeit
1. Die Eigenschaften des notwendigen Wesens . . 25
2. Das notwendige Wesen ist Gott 27
3. Anmerkung Kants 28
V. Schluß 28

Drittes Kapitel:

Beurteilung des Kantschen Beweises 29
I. Die Grundlagen des Beweises 29
1. Das Dasein 29
2. Die Möglichkeit 30
a) Der Satz des Widerspruchs als Formalprinzip der Möglichkeit 30
b) Das Seinselement in der Möglichkeit . . 31
II. Das Sein als Realfundament der Möglichkeit
1. Die Unmöglichkeit des Fehlens jeder Existenz . . 32
2. Das Wirkliche als Realgrund der Möglichkeit . . 33
III. Der erste Realgrund als innerlich notwendige Existenz
1. Der Begriff der inneren Notwendigkeit . . . 35
2. Die Existenz eines notwendigen Wesens . . . 36
IV. Die Göttlichkeit des ersten Realgrundes 37
V. Zusammenfassung
1. Gesamtbeurteilung des Kantschen Beweises . . 38
2. Die Frage seiner Apriorität 39

Schluß.

1. Idee eines Gottesbeweises aus der Struktur des idealen Seins als idealer Möglichkeit 40
a) Nachweis der Existenz der Grundelemente der idealen Möglichkeit 40
b) Bewußtseinsabhängige Existenz der idealen Grundelemente im göttlichen Denken . . . 41
2. Zusammenfassender Rückblick 42

Kants ontologischer Gottesbeweis.

Einleitung.

1. Begriff und Namenserklärung des ontologischen Gottesbeweises.

Ein eigenartiges und für die erkenntnistheoretische Einstellung seiner Vertreter charakteristisches Argument ist der ontologische Gottesbeweis. Man versteht darunter einen Schluß, welcher vom Begriffe Gottes oder einem anderen Verstandesbegriffe ausgehend, die Existenz des unendlich vollkommenen Wesens analytisch aus dem Inhalte des zu Grunde gelegten Begriffes folgert. Der Umstand, daß sein Ausgangspunkt in rein denkmäßig erarbeiteten Fundamenten liegt, verleiht ihm von vornherein den Charakter der Apriorität und unterscheidet ihn dadurch von allen übrigen Gottesbeweisen. Diese durch die Apriorität gewährleistete Voraussetzungslosigkeit war es auch gerade, die Anselm von Canterbury, der Vater der Scholastik, dem von ihm in die Philosophie eingeführten Beweise verleihen wollte. Würde man nun aber den Namen „ontologisch" gleichbedeutend mit „auf das Sein bezüglich" als „allgemein metaphysisch" im üblichen Sinne des Wortes „Metaphysik" (Baeumker) nehmen, so wäre das verfehlt. Auch mit der theosophisch eingestellten Philosophie eines Malebranche oder Gioberti, die ihre Richtung selbst als Ontologismus bezeichnen, hat das ontologische Argument als solches nichts zu tun. Da Kant es ist, der dem Beweise seinen Namen gab, so muß die Deutung des Begriffes „ontologisch" auch von der Terminologie der Kantschen Philosophie ausgehen. Kant versteht im Sinne der Wolff-Baumgartenschen Schule unter Ontologie oder reiner Metaphysik die „Wissenschaft von den Dingen überhaupt, d. i. von der Möglichkeit unserer Erkenntnis a priori, d. i. unabhängig von der Erfahrung."[1] „Ontologisch" ist darum für Kant eine Beweisführung, die nicht von der Erfahrung aus, sondern aus einem Verstandes- oder Vernunftbegriffe unabhängig von der Erfahrung a priori einen wirklichen Gegenstand bestimmen will.[2]

---

[1]) Reflexionen, hrsg. v. B. Erdmann, II n. 1170.

[2]) Vgl. Baeumker Witelo S. 296 f. Anmerkung 2, wo diese Frage ausführlich besprochen wird.

2. Kants ontologischer Gottesbeweis und Stellung der Aufgaben seiner Untersuchung.

Neben anderen rationalistisch eingestellten Philosophen hat auch Kant sich mit dem Problem eines ontologischen Gottesbeweises beschäftigt. Die im Jahre 1762 erschienene Schrift „Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes" macht es sich zur Hauptaufgabe, unter Hinweis auf die Mängel des cartesianischen einen neuen Gottesbeweis zu konstruieren, dem bei wahrer Apriorität auch logische Stringenz zukomme. Um nun zu dem Kantschen Beweise Stellung zu nehmen, wollen wir ihn in folgendem zunächst in seinen problemgeschichtlichen Zusammenhang einordnen, indem wir die Geschichte der Entwicklung des ontologischen Arguments von Anselm bis Kant betrachten (Erstes Kapitel). Es folgen die eingehende Gesamtdarstellung (Zweites Kapitel) und die kritische Beleuchtung der einzelnen Positionen und des Beweises als Ganzen (Drittes Kapitel). Der Schlußabschnitt wird sodann versuchen, mit Hilfe der von Kant ausgebildeten Methoden den Ausgangspunkt zu einem neuen Gottesbeweise zu gewinnen.

Erstes Kapitel:

Die Entwicklung des ontologischen Problems von Anselm bis Kant.

I. Anselms ontologischer Gottesbeweis und seine Kritik durch Gaunilo und Thomas von Aquin.

Anselm von Canterbury (1033—1109) war es, der als Erster den ontologischen Gottesbeweis in die Philosophie einführte. Geleitet von dem Bestreben, die durch den Offenbarungsglauben begründete Ueberzeugung von der Existenz Gottes verstandesmäßig zu befestigen, nahm er zunächst im „Monologium" einige von Augustinus stammende aposteriorische Gottesbeweise wieder auf, indem er sie erweiterte und vertiefte. Damit noch nicht zufrieden, suchte er später im „Proslogium" einen Beweis zu erbringen, der von den allen aposteriorischen Argumenten anhaftenden Voraussetzungen frei wäre.[1]) Die Frucht dieser Bemühungen war der ontologische Gottesbeweis, der nach Anselms Ansicht voraussetzungslos die Existenz Gottes beweisen sollte. In längeren, sich häufig wiederholenden Ausführungen führt er nun ein Argument an, welches, auf eine präzise Formel gebracht, folgendermaßen lautet:[2])

„Wir glauben, daß Gott das denkbar höchste Gut sei. Es existiert also dieses denkbar höchste Gut in unseren Gedanken. Wenn es aber

---

[1]) P L 158, 223 Prooemium: . . . considerans illud esse multorum concatenatione contextum argumentorum, coepi mecum quaerere si forte posset inveniri unum argumentum, quod nullo alio ad se probandum, quam se solo indigeret; et solum ad astruendum quia Deus vere est, et quia est summum bonum nullo alio indigens, et quo omnia indigent ut sint et bene sint; et quaecunque credimus de divina substantia, sufficeret.

[2]) c. 2: Ergo, Domine, qui das fidei intellectum, da mihi, ut, quantum scis expedire, intelligam quia es, sicut credimus, et hoc es, quod credimus. Et quidem credimus te esse aliquid, quo nihil maius cogitari possit. An ergo non est aliqua talis natura, quia dixit insipiens in corde suo: Non est Deus? (Psal. XIII, 1) Sed certe idem ipse insipiens, cum audit hoc ipsum quod dico: aliquid quo maius nihil cogitari potest; intelligit quod audit; et quod intelligit, in intellectu eius est, etiamsi non intelligat illud esse. Alliud est enim rem esse in intellectu, aliud intelligere rem esse. Nam cum pictor praecogitat quae facturus est, habet quidem in intellectu; sed nondum esse intelligit quod nondum fecit. Cum vero iam pinxit, et habet in intellectu et intelligit esse quod iam fecit. Convincitur ergo etiam insipiens esse vel in intellectu aliquid, quo nihil maius cogitari potest, quia hoc cum audit, intelligit; et quicquid intelligitur, in intellectu est. Et certe id, quo maius cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re: quod maius est. Si ergo id, puo maius cogitari non potest, est in solo intellectu, idipsum, quo maius cogitari non potest, est quo maius cogitari potest. Sed certe hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliquid, quo maius cogitari non valet, et in intellectu et in re.

allein in unseren Gedanken existierte, so ließe sich ein noch höheres Gut als dieses denken, nämlich ein solches, welches auch in Wirklichkeit existiert. Da das aber ein Widerspruch wäre, so muß das denkbar höchste Gut sowohl in unseren Gedanken als auch in Wirklichkeit vorhanden sein: d. h. Gott muß existieren."[1]) Anselm schließt also, wie wir sehen, aus dem Begriff des denkbar höchsten Gutes auf dessen Existenz, indem er es für einen Widerspruch erklärt, daß ein als absolut vollkommen Gedachtes nur im Bewußtsein existiere, da ihm auf diese Weise eine Vollkommenheit, die reale Existenz, fehle.

Wie steht es nun mit der Schlüssigkeit dieses Argumentes? Schon zu Anselms Zeiten wurden Zweifel laut. Der Mönch Gaunilo aus dem Kloster Marmoutier betonte mit Bezug auf den Anselmschen Beweis, daß das Dasein nur ein Verhältnis des Objekts zum Denksubjekt darstelle. Es sei demnach keine Bestimmung der Vollkommenheit.[2]) Den gleichen Gedanken bringt später Kant zur Widerlegung des ontologischen Gottesbeweises.[3])

Fragen wir nun, ob das von Gaunilo vorgetragene Argument tatsächlich genüge, um die Unhaltbarkeit des ontologischen Gottesbeweises aufzuzeigen, so ergibt sich folgender Einwand: Gott als das schlechthin vollkommene Wesen existiert notwendig, d. h. er fordert sein Dasein kraft seines Soseins. Daher trifft für ihn das Argument Gaunilos, welches im übrigen für alle geschaffenen Wesen seine Berechtigung hat, nicht zu. Gottes notwendige Existenz ist demnach doch ein Merkmal seiner Vollkommenheit.

Ist nun deshalb der Beweis Anselms stringent? Keineswegs. Thomas von Aquin schreibt zu diesem Thema folgendes:

Dico quod haec propositio: »Deus est«, quantum in se est, per se nota est, quia praedicatum est idem cum subiecto. Deus enim est suum esse. Sed quia nos scimus de Deo, quid est, non est nobis per se nota, sed indiget demonstrari per ea, quae sunt magis nota quoad nos et minus nota quoad naturam, sc. per effectus.

S. Theol. p. 1, qu. 2a 1.

Die hier angeführten Worte besagen folgendes: Das Wesen Gottes ist uns nicht aus unmittelbarer Anschauung bekannt. Wir müssen daher, um es zu erkennen, unseren Gottesbegriff unter Zuhilfenahme des Seienden bilden, das uns unmittelbar zugänglich ist. Für den so gewonnenen Begriff ergibt sich daraus die Folgerung, daß er mit Notwendigkeit inadäquat ist, da er sich im Wesentlichen aus Negationen, Analogien und Steigerungen endlicher Merkmale zusammensetzt. Den das ontologische Argument vertretenden Philo-

---

[1]) Die hier gebotene Darstellung des Anselmschen Beweises entstammt Albert Krebs a. a. O. S. 1.

[2]) Vgl. Franz Schulte, a. a. O. Seite 101.

[3]) Kritik der reinen Vernunft, 2. Aufl. S. 512 ff.

sophen steht demnach nur ein inadäquater Gottesbegriff zur Verfügung. Wenn nun auch ein solcher Begriff die Existenz als Wesensmerkmal seines Gegenstandes aufführt, so läßt er doch nicht erkennen, weshalb und in welcher Weise das Dasein Gottes mit Notwendigkeit aus seinem Wesen folgt. Daher gilt der aus einem solchen Begriff gefolgerte Satz: „Gott existiert" nur für das Reich des Denkens mit analytischer Notwendigkeit, während er bezüglich der realen Seinsordnung synthetisch verbleibt und a posteriori zu beweisen ist.

II. Die Philosophie des Rationalismus und der ontologische Gottesbeweis.

1. Wiederaufnahme des Beweises durch Descartes und Spinoza.

War der ontologische Gottesbeweis nach Thomas von Aquins vernichtender Kritik für die Scholastik so gut wie erledigt, so erlebte er eine neue Wertschätzung seitens der Philosophen des Rationalismus. Es war ja auch nur zu natürlich, daß diese Denker, denen die Vernunft (ratio) als einzige Quelle wissenschaftlicher Erkenntnis galt, sich ein Argument, welches die Existenz Gottes rein verstandesmäßig ohne Zuhilfenahme der Erfahrung zu beweisen schien, nicht entgehen ließen. So finden wir den ontologischen Beweis gleich bei Descartes.

Inhaltlich mit dem Beweise Anselms übereinstimmend, zeigt der cartesianische Beweis in seinem Aufbau größere Geschlossenheit und Präzision. Er lautet:[1] „Zweifellos finde ich seine Idee, d. h. die des höchst vollkommenen Wesens, ebenso bei mir vor wie die Idee einer beliebigen Figur oder Zahl. Auch sehe ich genau so klar und deutlich ein, daß es zu seiner Natur gehört, immer aktuell zu existieren, wie ich einsehe, daß, was ich von irgendeiner Figur oder Zahl beweise, auch zu der Natur dieser Figur oder Zahl gehört. Selbst wenn demnach nicht alles, worüber ich in diesen Tagen nachgedacht habe, wahr wäre, so müßte doch das Dasein Gottes bei mir zum mindesten in demselben Grade der Gewißheit stehen, in welchem bisher die mathematischen Wahrheiten gestanden haben."

Zum Unterschiede von Anselm leitet Descartes, wie ersichtlich, die Beweiskraft seines Arguments nicht aus der Analyse des Gottes-

[1]) Med. S. 79 Certe ejus ideam, nempe entis summe perfecti, non minus apud me invenio, quam ideam cujusvis figurae aut numeri; nec minus clare et distincte intelligo ad ejus naturam pertinere ut semper existat, quam id quod de aliqua figura, aut numero demonstro ad ejus figurae, aut numeri naturam etiam pertinere; ac proinde quamvis non omnia quae superioribus hisce diebus meditatus sum vera essent, in eodem ad minimum certitudinis gradu esse deberet apud me Dei existentia, in quo fuerunt hactenus Mathematicae viritates.

begriffs her, sondern entsprechend seinem erkenntnistheoretischen Grundsatze aus der klaren und deutlichen Einsicht, daß die Existenz zum Wesen Gottes gehören müsse wie etwa die Winkelsumme von zwei Rechten zum Wesen des Dreiecks.

Auch bei Spinoza findet sich das ontologische Argument. Nachdem er im Anschluß an Lehrsatz 11 des ersten Teiles seiner „Ethik" drei Beweise für die notwendige Existenz Gottes erbracht hat, fügt er als vierten das ontologische Argument hinzu:[1])

„... denn, da existieren können ein Vermögen ist, so folgt, daß je mehr Realität der Natur eines Dinges zukommt, es umsomehr Kraft aus sich hat zu existieren. Daher muß das absolut unendliche Wesen oder Gott, ein absolut unendliches Vermögen zu existieren aus sich haben, und er muß darum absolut existieren."

Die Formulierung, die Spinoza dem Beweise gibt, ist in der Grundform dieselbe wie bei Anselm und Descartes. Ihre Eigenart liegt in der prägnanten Herausarbeitung des aprioristischen Gedankenganges.

2. Förderung des ontologischen Problems durch Leibniz.

Leibniz nimmt das cartesianische Argument wieder auf. In der Jugendschrift: „De beata vita" bringt er den ontologischen Beweis unter fast wörtlicher Wiederholung des Descartschen, indem er ausführt, das Dasein Gottes lasse sich daraus beweisen, da zum Begriff des vollkommensten Wesens notwendig dessen Existenz gehöre. Daher sei es ebenso widerspruchsvoll, Gott ohne Existenz, d. h. ohne diese Vollkommenheit, wie einen Berg ohne Tal zu denken. In späteren Jahren aber stiegen Leibniz Zweifel über die Schlüssigkeit dieses Beweisganges auf. Er betonte, daß das Argument in seiner ursprünglichen Form nicht genüge, um das Dasein Gottes mit Sicherheit zu beweisen. Der Beweis bedürfe einer Ergänzung, durch welche zunächst die Möglichkeit eines notwendig existierenden Wesens sicherzustellen sei. Erst wenn seine Möglichkeit nachgewiesen sei, könne man auf die Existenz eines unendlich vollkommenen Wesens schließen.[2])

Um diese Aufgabe zu erfüllen, sei es möglich, so führt Leibniz aus,[3]) einen viel einfacheren Beweis zu führen, indem man den

---

[1]) Ethica prop. 11 Schol.: Nam quum posse existere potentia sit, sequitur, quo plus realitatis alicuius rei natura competit eo plus virium a se habere, ut existat; adeoque ens absolute infinitum sive Deum infinitam absolute potentiam existendi a se habere, qui propterea absolute existit.

[2]) Epistola ad Hermannum Conringium de Cartesiana demonstratione existentiae Dei, Erdmann S. 78; Meditationes de cognitione, veritate et ideis Gerhard IV S. 422—26 Erdmann S. 80 f.; Responsio Leibnittii ad epistolam III. Bierlingen ad Leibnitium, hrsg. Dutens 1768, S. 361 f.

[3]) De la démonstration Cartésienne de l'existence de Dieu du R. P. Lami; Erdmann S. 177 f.

Begriff des unendlich vollkommenen Wesens als Ausgangspunkt des Beweises vermeide. Man umgehe dadurch den Einwurf derjenigen, welche die Vereinbarkeit aller Vollkommenheiten in einer einzigen Wesenheit leugneten. Zweckmäßiger wähle man den Begriff Gottes als eines notwendig existierenden Wesens. Bezeichne man nämlich Gott als ein Seiendes, das den Grund seiner Existenz in sich selbst trage, so könne man ohne weiteres schließen, daß er wirklich existieren müsse, wenn sein Begriff möglich sei. Dieser Schluß ergebe sich unmittelbar aus der Definition des notwendig existierenden Wesens; denn da die Möglichkeit eines Seienden auf der Struktur seiner Wesenheit beruhe, seien „Möglichkeit" und „Existieren auf Grund seines Wesens" dasselbe. Daher könne man das Wesen, welches auf Grund seiner selbst existiere, ebenfalls definieren als ein solches, welches existiere, weil es möglich sei, und alles, was man gegen die Existenz dieses Wesens sage, könne nur die Bestreitung seiner Möglichkeit sein. Definiere man nunmehr das Wesen, welches den Grund seiner Existenz in sich trägt, als notwendig existierend, so könne man sagen, daß das notwendige Wesen existieren müsse, wenn es möglich sei. Damit sei die im cartesianischen Beweise offen gebliebene Lücke geschlossen. Denn, sei das auf Grund seiner selbst existierende Wesen unmöglich, so seien es auch alle Existenzen, die den Grund ihres Daseins in einem anderen hätten, da die Existenz aller letzten Endes auf jenes zurückgehe. Es könne dann also gar nichts existieren. Wenn also irgend etwas Reales existiere, so müsse seine Existenz letztlich auf dem Dasein eines notwendig Existierenden, d. h. eines solchen Wesens beruhen, dessen Wesenheit die Existenz einschließt, bei dem es also, wie eben gezeigt, genügt, möglich zu sein, um wirklich zu existieren. Gott als das notwendige Wesen habe daher allein unter allem Existierenden den Vorzug, notwendig zu existieren, wenn seine Wesenheit möglich sei. Da nun der Gottesbegriff Positionen in völliger Unbegrenztheit, aber keine Negationen und daher auch keine Widersprüche enthalte, so könne nichts seine Möglichkeit verhindern oder einschränken, und so sei die Existenz Gottes a priori nachgewiesen.

Der Leibnizsche Gedankengang bedient sich der nach den Regeln der Logik zulässigen Methode, einen und denselben Denkgegenstand unter Anwendung verschiedener Gesichtspunkte verschiedenartig zu definieren. Unter mehreren möglichen Begriffen Gottes, von denen er einen als Ausgangspunkt seines Beweises braucht, wählt er den eines Wesens, welches den Grund seiner Existenz in sich selbst trägt, während er den Begriff des unendlich vollkommenen Wesens, von dessen Verwendung er Schwierigkeiten erwartet, vermeidet. Nachdem nun der Begriff des auf Grund seiner selbst existierenden Wesens mit dem des notwendig existierenden Wesens gleichgesetzt ist, wird nach der Möglichkeit eines solchen Existierenden gefragt. Da diese ihrerseits nach Leibnizens Ansicht einzig aus der Wesensstruktur des inten-

dierten Gegenstandes sich ergibt, so soll der Nachweis der Möglichkeit gleichbedeutend mit dem Beweise der Existenz des auf Grund seiner selbst existierenden Wesens sein. Diesen Nachweis erbringt Leibniz, indem er die Widerspruchslosigkeit aufzeigt, die dem Begriff des mit allen Vollkommenheiten begabten Wesens eigen ist. Zum Schluß tritt also an die Stelle des Begriffs des notwendigen oder auf Grund seiner selbst Existierenden wieder der des unendlich vollkommenen Wesens, den er anfangs aus Zweckmäßigkeitsgründen umgangen hatte.

Es fragt sich, ob der von Leibniz eingeschlagene Weg tatsächlich geeignet sei, das ontologische Argument den Anforderungen anzupassen, die wir nach der oben angeführten Widerlegung Thomas von Aquins zu seiner Rektifizierung stellen müssen. Danach ist nur dann der Versuch als gelungen zu betrachten, wenn durch ihn der als Ausgangspunkt gewählte Gottesbegriff zu einem adäquaten gemacht wird. Abgesehen sei dabei von der terminologischen Ungenauigkeit, deren sich Leibniz schuldig macht, indem er unter beliebiger Gleichsetzung meistens vom Wesen oder der Wesenheit, gelegentlich auch vom Begriff des notwendigen usw. Seins spricht. Der sich darin äußernde Mangel einer Unterscheidung zwischen ontologischen und logischen Gesichtspunkten entspricht der rationalistischen Einstellung des Philosophen. Selbstverständlich können alle in Rede stehenden Argumentationen sich nur um den Begriff Gottes drehen, der die göttliche Wesenheit zwar intendiert, aber, wie oben gezeigt, grundsätzlich nie erreicht, und auch Leibniz kann daher nur den Gottes-begriff zum Ausgangspunkt seines Beweisverfahrens nehmen. Um nun die Möglichkeit des Begriffes eines unendlich vollkommenen Wesens darzutun, weist Leibniz die Widerspruchslosigkeit desselben nach. Dieses Verfahren ergibt, auf einen beliebigen Begriff angewandt, die logische Möglichkeit, d. h. die Denklichkeit der betreffenden Definition, während die Seinsmöglichkeit den Aufweis mindestens eines Teiles der nicht in der betreffenden Wesenheit selbst begründet liegenden Daseinsbedingungen des definierten Gegenstandes erforderlich macht. [1]) Trifft nun auch für die göttliche Wesenheit zu, daß ihre Existenzbedingungen in ihrem eigenen Wesen liegen, so entgeht Leibniz damit doch nicht der Notwendigkeit, diese Existenzbedingungen sowie die Art und Weise, wie sie als Folgen der Beschaffenheit des göttlichen Wesens dessen Dasein begründen, klarzulegen. Da ihm aber als Material zu dieser Aufgabe nur ein inadäquater Gottesbegriff und nicht, wie es nötig wäre, eine Gottesanschauung zur Verfügung steht, so kann ihm der Nachweis der Widerspruchslosigkeit seines Gottesbegriffes, so überzeugend er auch sein mag, hierzu nichts nützen. Der Leibnizsche

---

[1]) Vergl. Geyser, Allg. Phil. d. Sein u. d. Natur. 1. Aufl., S. 61—89, Aug. u. d. Phän., S. 18 ff. Trendelenburg, Logische Unters. 3. Aufl., 2. Bd. S. 177 ff.

Versuch, den ontologischen Gottesbeweis zu retten, ist demnach als mißlungen zu betrachten.

3. Ablehnung des Arguments durch die Wolff-Baumgartensche Schule.

Christian Wolff und seine Schule sind für eine problemgeschichtliche Darstellung des ontologischen Gottesbeweises nur indirekt von Bedeutung. Das Argument wird unter Einschluß der Leibnizschen Modifikation aus grundsätzlichen Erwägungen heraus, die aber keine neuen Gesichtspunkte für seine Beurteilung enthalten, abgelehnt.[1] Die Philosophie der genannten Schule läßt sich im wesentlichen charakterisieren als eine Weiterführung und Systematisierung der Leibnizschen Lehre, und demgemäß besteht ihr Hauptverdienst in der konsequenten Herausarbeitung philosophischer Begriffe, die im Sinne des von Leibniz übernommenen rationalistischen Gedankengutes formuliert werden.[2] In dieser Tätigkeit liegt auch der Einfluß begründet, den die Wolff-Baumgartensche Schule auf die Geschichte des ontologischen Gottesbeweises nahm. War ihre direkte Stellungnahme zu diesem Argumente negativ, so hat doch die Einführung gewisser Begriffe in die Philosophie auf den in den Bahnen Wolffscher Lehre wandelnden Kant eingewirkt und wir sahen oben schon, daß z. B. der Name des Beweises von Kant der Terminologie seiner Lehrmeister entnommen wurde. Ebenso werden wir unten bei der Besprechung des Kantschen Beweises daran uns zu erinnern haben, daß der von ihm als Grundlage und Ausgangspunkt gewählte Begriff der Möglichkeit Wolffscher Abstammung ist.

III. Kants ontologischer Gottesbeweis.

Der Leibnizsche Versuch, den ontologischen Gottesbeweis durch den oben besprochenen Zusatz zu verbessern, bietet uns einen Weg zum Verständnis des „einzig möglichen Beweisgrundes zu einer Demonstration des Daseins Gottes" von Immanuel Kant. Die von Leibniz vorgeschlagene Modifikation bildet nämlich gewissermaßen die Uebergangsstufe vom alten ontologischen Argument zu dem von Kant vertretenen auf völlig veränderter Grundlage errichteten neuen Beweise. Schon in seiner im Jahre 1755 erschienenen Habilitationsschrift: „Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio," hatte sich Kant mit dem Problem des ontologischen Gottesbeweises befaßt und diesen abgelehnt. Während jedoch Leibniz versucht hatte, unter grundsätzlichem Festhalten am Gottesbegriffe als Ausgangspunkt des Beweises diesem durch einen Zusatz eine trag-

[1]) Vergl. Christian August Crusius a. a. O. § 235.
[2]) Vergl. J. Baumann „Wolffsche Begriffsbestimmungen", Leipzig 1910.

fähige Basis zu verleihen, geht der „einzig mögliche Beweisgrund“ Kants einen Schritt weiter. Ohne die aprioristische Methode der Beweisführung zu verlassen, die er im Gegenteil für die einzige ihrem Zweck völlig genügende erklärt, läßt er den Gottesbegriff als Grundlage seines Beweisgrundes gänzlich fallen und geht statt dessen von den Begriffen des Daseins und der Möglichkeit aus. Der Begriff des Daseins wird, was ja auch nicht möglich wäre, nicht regelrecht definiert. Kant begnügt sich mit der für die Zwecke seines Beweises ausreichenden Feststellung, daß das Dasein keine Wesensbestimmtheit irgend eines Dinges, daher auch kein Merkmal von Begriffen sei. Diese Auffassung des Daseins genügt ihm, um den alten ontologischen Beweis, der das Dasein unzulässigerweise dem Gottesbegriff als Merkmal einfügt, abzulehnen. Sodann wird die Möglichkeit, und zwar ganz im Sinne der Leibnizschen Philosophie, definiert. Sie besteht in einer vom Denken gesetzten widerspruchslosen Beziehung gesetzter Relate und kennzeichnet sich danach ebenso wie der von Leibniz zur Untersuchung seines Begriffes des vollkommensten Wesens angewandte Begriff als logische Möglichkeit. Auch der Begriff des letzten Realgrundes alles Seienden und Möglichen, dessen Existentialnachweis das Ziel der Kantschen Argumentation bildet, lehnt sich an Leibnizsche Gedankengänge an, wie aus der obigen Darstellung des von Leibniz geführten Beweises hervorgeht. Der Unterschied beider Beweisverfahren beruht, von Einzelheiten abgesehen, lediglich darauf, daß Leibniz, vom Begriff des Realgrundes ausgehend, die Existenz alles Daseienden zu begründen sucht, während Kant aus den Begriffen des Daseins und der Möglichkeit auf die notwendige Existenz eines obersten Realgrundes alles Seienden und Möglichen schließt. Der Kantsche Beweisgang, der im einzelnen oft schwer verständlich und sprunghaft erscheint, hat nach einer Zusammenfassung, die der Philosoph selbst gegen Ende seiner Ausführungen gibt, folgenden Wortlaut: „Alle Möglichkeit setzt etwas Wirkliches voraus, worin und wodurch alles Denkliche gegeben ist. Demnach ist eine gewisse Wirklichkeit, deren Aufhebung selbst alle innere Möglichkeit überhaupt aufheben würde. Dasjenige aber, dessen Aufhebung oder Verneinung alle Möglichkeit vertilgt, ist schlechterdings notwendig.“ (S. 29.) Es existiert demnach ein schlechthin notwendiges Wesen als letzter Realgrund aller Möglichkeit, es ist einig, einfach, unveränderlich, ewig, das allerrealste Wesen und Geist.

In der zweiten Abteilung seiner Schrift kommt Kant auf die übrigen Gottesbeweise zu sprechen. Er beschäftigt sich eingehend mit dem besonders von der Wolffschen Schule vertretenen kosmologischen Argument. Kant lehnt dieses Beweisverfahren ab, weil es einerseits auf dem noch immer angefochtenen Satze vom zureichenden Grunde beruhe, anderseits aber auch, weil es letzten Endes auf den von ihm schon vorher verworfenen cartesianischen Beweis zurückgehe. Dieser letztere Gesichtspunkt wird von ihm später in der „Kritik der reinen Vernunft“ noch ausführlicher behandelt. Anders ist die Stel-

lungnahme Kants zum teleologischen oder physicotheologischen Gottesbeweise. Er bezeichnet ihn zunächst als möglich und auf alle Weise würdig, durch vereinte Bemühungen zur gehörigen Vollkommenheit gebracht zu werden. Er zeigt eine Reihe von Unvollkommenheiten auf, die dem Argument in seiner gewöhnlichen Darstellung noch anhaften und gibt Wege zu ihrer Beseitigung an. Trotzdem muß er am Schlusse seiner Darlegungen gestehen, daß auch dieser Gottesbeweis bei aller Ueberzeugungskraft, die er auf das unvoreingenommene Gemüt jedes vernünftigen Menschen ausübe, doch mathematischer Schlüssigkeit entbehre. Die dritte Abteilung der Kantschen Schrift endlich enthält eine Einteilung aller möglichen Beweisgründe für das Dasein Gottes. Sie gruppieren sich in zwei Hauptarten, je nachdem sie „aus den Verstandesbegriffen des bloß Möglichen oder aus dem Erfahrungsbegriffe des Existierenden hergenommen werden. (S. 189). Beide Arten lassen je zwei Beweismöglichkeiten zu. Im ersteren Falle wird entweder „von dem Möglichen als einem Grunde auf das Dasein Gottes als eine Folge oder aus dem Möglichen als einer Folge auf die göttliche Existenz als einen Grund geschlossen". Des erstgenannten Verfahrens bedient sich der alte ontologische Gottesbeweis. Dieses Verfahren ist deshalb unzulässig, weil sich aus der Analyse eines möglichen Begriffes niemals das Dasein des Begriffsgegenstandes ergeben kann, da das Dasein kein Merkmal irgend eines Begriffes ist, wovon der Gottesbegriff keine Ausnahme macht. Der Beweisgrund Kants schlägt den zweiten Weg ein, da er aus dem Möglichen als einer Folge auf die göttliche Existenz als einen Grund schließt. In seiner Erläuterung betont Kant, daß es sich bei seinem Ausgangspunkte nicht um unterschiedliche Begriffe möglicher Einzeldinge, sondern um den Begriff der inneren Möglichkeit überhaupt handle, weshalb „auf die erwähnte Art aus der inneren Möglichkeit alles Denklichen ein göttliches Dasein" müsse gefolgert werden. (S. 193).

Geht man bei der Führung eines Gottesbeweises von dem Erfahrungsbegriffe des Existierenden aus, so kann man einerseits „aus demjenigen, dessen Dasein wir erfahren, bloß auf die Existenz einer ersten und unabhängigen Ursache, vermittelst der Zergliederung dieses Begriffes aber auf die göttlichen Eigenschaften derselben schließen". (S. 189 f.) Diesen Weg schlägt der alte kosmologische Gottesbeweis ein. Er ist aus den bereits oben (zweite Abteilung) angeführten Gründen ungangbar. Anderseits kann man so verfahren, daß man „aus dem, was die Erfahrung lehrt, sowohl das Dasein als auch die Eigenschaften desselben unmittelbar" folgert. (S. 190). Dieses Weges bediene sich der theologische oder physicotheologische Gottesbeweis, der zwar viel Ueberzeugungskraft besitze, aber letztlich doch nur die Existenz eines Welturhebers von großer Weisheit, Macht und Güte, nicht aber das Dasein eines unendlich vollkommenen Wesens demonstrieren könne. Daher sei der von ihm vorgetragene Beweis, der das

Dasein Gottes a priori erschließe, letztlich doch der einzig mögliche. Bedeutsam sind endlich noch die Schlußworte der Kantschen Schrift, aus denen etwas wie eine Vorbereitung zu dem späteren Umschwung seines philosophischen Denkens herausklingt: „Es ist durchaus nötig, daß man sich vom Dasein Gottes überzeuge; es ist aber nicht ebenso nötig, daß man es demonstriere.“

Zweites Kapitel:

Darstellung des Kantschen Beweises.

Vorrede.

Kant beginnt seine Schrift mit einer längeren Vorrede, in der er folgendes ausführt:

Es bestehe kein dringendes Bedürfnis nach einem Gottesbeweise, da die Erkenntnis, daß ein Gott existiere, nicht an tiefe methaphysische Einsichten geknüpft sei. Dem gemeinen Verstande ständen nämlich Beweistümer für das Dasein Gottes in genügender Anzahl zur Verfügung. Dem kritischen Geist des Philosophen genügten diese aber nicht und dieser müsse daher, wenn er seine Gotteserkenntnis streng wissenschaftlich begründen wolle, sich auf den schwierigen Boden der Metaphysik wagen. Ein wirklich schlüssiger Gottesbeweis sei nun aber bis zu seinen Tagen noch nicht erbracht worden und auch er, Kant, wolle keinen solchen liefern, sondern nur das Material vorbereiten, aus dem spätere Philologen unter Fortsetzung des von ihm angefangenen Werkes einen vollgültigen Gottesbeweis errichten könnten. In der Erkenntnis dieser seiner Absicht möge ihm daher der Leser die Mängel in der Durchführung seines Werkes verzeihen. Auch die Begriffe und Termini seiner Schrift stellten noch keine vollständigen und völlig durchgearbeiteten Definitionen und Erläuterungen dar, sie gäben nur nach seiner Ansicht richtige Merkmale der von ihm behandelten Gegenstände an. Kant schließt seine Vorrede mit der Bemerkung, daß seine Schrift in drei Abteilungen zerfalle, „davon die erste den Beweisgrund selber, die zweite den weitläufigen Nutzen desselben, die dritte aber Gründe vorlege, um darzutun, daß kein anderer zu einer Demonstration vom Dasein Gottes möglich sei“. (Seite XIV).

I. Entwicklung der Grundbegriffe des Beweises.

1. Das Dasein.

a) Kant beginnt seinen Gottesbeweis mit der Erläuterung gewisser Begriffe, die für die Durchführung desselben grundlegend seien. In erster Linie steht hier der Begriff des Daseins; denn in einer Schrift, die sich den Nachweis einer Existenz zur Aufgabe macht, bedarf vor allem dieser Begriff der Klärung. Unter Klärung oder Erläuterung eines Begriffes versteht Kant die Zerlegung desselben, um dadurch die dem Wesen eines Erkenntnisgegenstandes zukommenden Merkmale zu erfassen. Seinen logischen Ausdruck findet ein so geklärter Begriff in der Definition. Will man nun aber dieses Verfahren auf den Begriff des Daseins anwenden, so erhebt sich eine eigentümliche Schwierigkeit. Nicht nur ist es unmöglich, durch Zergliederung des Seinsbegriffs die Wesensmerkmale desselben herauszustellen, es findet sich sogar nicht einmal ein Wort, das zur Erläuterung des Ausdrucks „Dasein" dienlich wäre. Durch den ungeheuren Umfang aller der Gegenstände, die der Begriff des Daseins umfaßt, wird sein Inhalt zu einer logisch nicht mehr zerlegbaren, nur noch durch Anschauung zu erfassenden letzten Einheit verengert. Wenn sich daher in einer Untersuchung die logische Festlegung des Seinsbegriffs erforderlich macht, so kommt der oben angedeutete direkte Weg dazu nicht in Frage. Das Denken muß sich daher eines indirekten Verfahrens bedienen, um zu seinem Ziele zu gelangen.

Ein solches findet sich in der logischen Auswertung von Sachverhalten, die im Wesen des Daseins gründen. Daher bedient sich Kant dieses Umweges, um den Begriff des Daseins zu klären, und er untersucht deshalb das Verhältnis des Daseins zum Sosein.

b) Vergleicht man die reinen Denkinhalte desselben Gegenstandes, der dem Bewußtsein einerseits in der Form der Vorstellung als möglicher, anderseits in der Anschauung als ein wirklicher gegenübersteht, so findet sich darin kein inhaltlicher Unterschied. Ein existierender Gegenstand kann mit allen seinen Bestimmungen, die der Zeit und des Raumes nicht ausgenommen, vorgestellt werden. Ebenso wird einem zunächst nur vorgestellten Gegenstande durch die Erhebung ins Dasein keinerlei innere Bestimmtheit hinzugefügt. Denkt man sich z. B. ein Wesen mit allen realen Bestimmtheiten außer einer einzigen begabt, so würde durch die als neue Bestimmtheit hinzukommende Existenz jenes Wesens dieser Mangel nicht behoben. Es würde vielmehr auch existierend in der Reihe seiner Realitäten dieselbe Lücke aufweisen wie in der Vorstellung. Aus diesen Erwägungen heraus zieht Kant den Schluß: „Das Dasein ist gar kein Prädikat oder Determination von irgend einem Dinge." (Seite 4).

c) Den so gewonnenen Sachverhalt benutzt Kant nun zur logischen Unterscheidung zwischen möglichen und wirklichen Gegenständen. Die Form, in welcher sich das Denken mit Möglichem sowohl wie mit Daseiendem beschäftigt, ist das Urteil. Hält sich ein solches ausschließlich im Rahmen des Soseins eines Gegenstandes, so ist das Urteil analytischer Natur, d. h. das dem Subjekt des Urteils zugeschriebene Prädikat fügt dem im Subjektsbegriff gedachten Inhalt kein Merkmal des Gegenstandes hinzu, das nicht schon in ihm, wenn auch unklar, gedacht gewesen wäre. Ueber die Existenz von Gegenständen, die dem im Subjektsbegriff gedachten Inhalt entsprechen, besagt ein analytisches Urteil nichts, da es sich im reinen Sosein des Gegenstandes bewegt und in diesem das Dasein nicht enthalten ist. Kant spricht hier von relativer Position oder Setzung, da Subjekt und Prädikat nur aufeinander bezogen, aber nicht als existierend gedacht werden. Weil das Dasein kein Wesensmerkmal des Begriffes ist, so gründet ein Existentialurteil nicht im reinen Inhalt des Begriffsgegenstandes. Ein Urteil, daß die Existenz irgend eines Dinges bejaht, ist daher wesensmäßig synthetisch, d. h. es fügt dem im Sosein eines Gegenstandes gegebenen und im Subjektsbegriff gedachten Inhalt ein neues Moment hinzu. Daß es sich hierbei nicht um eine Vermehrung der dem Subjektsbegriff zukommenden Wesensmerkmale handelt, ist im vorigen Abschnitt (1b) gezeigt worden. Das Existentialurteil bejaht vielmehr ein dem Subjekt mit allen seinen Prädikaten zukommendes Verhältnis, nämlich dieses, daß es unabhängig von dem es vorfindenden Denken, d. h. wirklich vorhanden ist. Ein derartiges Urteil wird vom Denken gefällt auf Grund der Anschauung des betreffenden Gegenstandes. Kant nennt eine solche Daseinskonstatierung die absolute Position oder Setzung eines Dinges, wobei er unter Position die denkmäßige Feststellung des Dinges als eines Existierenden versteht.

d) Ein Vergleich von Möglichkeit und Dasein ergibt nunmehr folgendes: Bei der Möglichkeit sowohl wie beim Dasein liegt logische Setzung vor. Ein Unterschied beider ergibt sich erst bei dem Vergleich von Inhalt und Art der Setzung. Der gesetzte Inhalt, ob er als wirklicher oder als möglicher gedacht ist, ist der gleiche, da das Dasein keine Wesensbestimmtheit irgend welcher begrifflich erfaßter Gegenstände ist. Eine Verschiedenheit zeigt sich dagegen in der Art der Setzung. Während, solange es sich nur um Mögliches handelt, die Aussage den Sinn der prädikativen Beziehung eines Merkmals auf den Subjektsinhalt hat, wird in der Aussage des Daseins das Subjekt nebst seinen Prädikaten als existierend gesetzt. Der Vergleich des Möglichen mit dem Wirklichen wird daher von Kant auf die Formel gebracht: „In etwas Existierendem wird nichts mehr gesetzt als in einem bloß Möglichen, allein durch etwas Existierendes wird mehr gesetzt als durch ein bloß Mögliches, denn dieses geht auch auf die absolute Position der Sache selbst.“ (Seite 13).

2. Die Möglichkeit.

a) Unterscheidung von Seins- und Denkmöglichkeit.

Kant definiert das Dasein durch die Unterscheidung desselben von der Möglichkeit. Wenn wir seine Erklärung verstehen wollen, müssen wir daher zuerst feststellen, welchen Sinn er mit dem Ausdruck „Möglichkeit" verbindet. An und für sich kann der Begriff der Möglichkeit zweierlei bedeuten. Im allgemeinen bezeichnet man als möglich das, was existieren kann, aber noch nicht existiert. Wir bewegen uns also hier auf dem Gebiete des Seins und nennen daher die hier in Frage kommende Möglichkeit die Seinsmöglichkeit. Sie besteht in der Erkenntnis, daß ein gewisser Gegenstand oder Sachverhalt existieren könne. Zur Erlangung dieser Erkenntnis ist die Einsicht in die realen Bedingungen erforderlich, welche das Sein des betreffenden Möglichen begründen bezw. verursachen. Bei nur teilweiser Erkenntnis dieser Bedingungen steht der betreffende Gegenstand in der Seinsmodalität der Möglichkeit, welche sich bei vollständiger Einsicht in die der Notwendigkeit verdichtet.[1])

Der Ausdruck „Möglichkeit" wird aber ferner gebraucht im Sinne von „Denkmöglichkeit". Zu beantworten ist hier die Frage, welchen Anforderungen ein Gedachtes genügen müsse, um logisch zulässig zu sein, und welche Voraussetzungen das Denken von Möglichkeiten überhaupt habe. Es handelt sich also hier um ein Gebiet, das von dem des Seins und der Seinsmöglichkeit völlig verschieden ist. Daher sind auch die Gesetze, denen das Denken in der Betätigung seiner Funktionen unterworfen ist, unabhängig von den Prinzipien der Seinsmöglichkeit, so daß die Denkmöglichkeit eines Begriffes über die Seinsmöglichkeit eines dem Begriff entsprechenden Gegenstandes noch nichts aussagt. Wenn Kant in seiner Schrift von „Möglichkeit" spricht, so hat er fast immer die Denkmöglichkeit im Auge. Seine Ausführungen bewegen sich hier in unverkennbarer Abhängigkeit von Gedankengängen der rationalistischen Philosophie seiner Zeit, insbesondere Christian Wolffs, der wie auch Leibniz und die andern Philosophen gleicher Richtung die Denkmöglichkeit von der Seinsmöglichkeit nicht nur nicht scharf unterschied, sondern diese mit jener geradezu gleichsetzte. Dieser prinzipielle Fehler des Rationalismus trägt wohl den größten Teil der Schuld an den sich weiter unten ergebenden Schwierigkeiten im Aufbau und im Zusammenhalt des Kantschen Beweises. Mit dem Begriff der Möglichkeit, wie Kant ihn auffaßt, wollen wir uns in Folgendem näher beschäftigen.

b. Der Begriff der Denk- oder inneren Möglichkeit.

Kant unterscheidet am Begriff der Möglichkeit eine formale und eine reale Seite. Formaliter betrachtet, stellt die innere Möglichkeit

---

[1]) Vergl. hierzu Geyser „Allg. Philos. des Seins und der Natur." 1. Aufl. Seite 61 und Trendelenburg „Log. Untersuchungen" 3. Aufl. 2. Bd. S 177 ff.

eine denkmäßig gesetzte Beziehung zwischen einem Begriffsgegenstand und seinen Merkmalen dar. Ist eine derartige Beziehung widerspruchslos, so ist der Begriff (die Vorstellung) möglich, im umgekehrten Falle unmöglich. Prinzip und Maßstab des Formalen der inneren Möglichkeit ist somit der Satz des Widerspruchs.

Der Begriff der inneren Möglichkeit wird durch das Kennzeichen der widerspruchslosen Denkbeziehung der Begriffsmerkmale noch nicht erschöpft. Dieser Begriff setzt vielmehr wesensmäßig jene Inhalte voraus, in denen die gesetzte Beziehung gründet. Diese Relate sind für sich immer denkbar; denn sie werden durch einen Widerspruch nicht berührt, welcher auftritt, wenn man sie aufeinander bezieht. So ist z. B. die Vorstellung „viereckiges Dreieck“ in sich widersprechend und daher unmöglich, während die Elemente dieser Beziehung, Dreieck und Viereckigkeit, an sich selbst denkbar sind. Von zwei Bedingungen hängt also alle innere Möglichkeit ab, einmal von dem Vorhandensein realer Data, die dem Denken bei der Setzung von Beziehungen als Relate dienen, und zweitens von der Uebereinstimmung der zwischen ihnen gedachten Relationen mit der im Satze des Widerspruchs festgelegten Norm des Denkens.

3. Das Verhältnis der Möglichkeit zum Dasein.

Da die innere Möglichkeit ihrem Wesen nach ein formales und ein materiales Moment in sich schließt, so hängt ihr Zustandekommen wesensmäßig von dem Vorhandensein der diesen Momenten entsprechenden Bedingungen ab. Das Formalprinzip ist der Satz des Widerspruchs. Mit seiner Aufhebung würde daher die Setzung von Denkbeziehungen formaliter unmöglich. Aber auch realer Beziehungsdata bedarf das Denken, um Begriffe von Möglichem bilden zu können. Diese Data werden ihm vermittelt durch die Anschauung des Daseienden. Würde darum dieses aufgehoben, so würde dadurch auch alle Möglichkeit wegfallen, da dem Denken die zur Setzung von Beziehungen erforderlichen Relate fehlten. Umgekehrt muß im Falle des Vorhandenseins von Möglichkeiten mit logischer Notwendigkeit auf Existierendes geschlossen werden.

II. Die Fundierung des Möglichen im Wirklichen.

1. Die absolute Unmöglichkeit des reinen Nichts.

„Wodurch alle Möglichkeit überhaupt aufgehoben wird, das ist schlechterdings unmöglich. Denn dieses sind gleichbedeutende Ausdrücke.“ (Seite 20). Da die innere Möglichkeit auf zwei Prinzipien, einem formalen und einem materialen, beruht, so wird sie durch die Aufhebung jedes einzelnen von ihnen selber aufgehoben. Formaliter geschieht dieses durch einen innerhalb der auf einander bezogenen

Merkmale eines Begriffs auftretenden Widerspruch, und zwar deshalb, weil dadurch die Uebereinstimmung mit dem Satze des Widerspruchs, dem Formalprinzip der inneren Möglichkeit, aufgehoben wird. Eine Aufhebung dieses Satzes selbst würde daher alle Möglichkeit überhaupt formaliter vernichten. Das Denken bedarf aber zur Setzung von Möglichkeiten auch der realen Data. Das Fehlen dieser macht daher ebenfalls, und zwar materialiter, alle Möglichkeit zunichte. Nun liegt zwar in der Aufhebung alles Daseins kein innerer Widerspruch, da das Dasein keine Wesensbestimmtheit der Dinge ist. Wohl aber bedeutet das absolute Nichts die Aufhebung aller Möglichkeit, und diese, nämlich die absolute „Aufhebung der Möglichkeit", ist gleichbedeutend mit „Unmöglichkeit". Mithin ist „schlechterdings unmöglich, daß gar nichts existiere". (Seite 20).

2. Das Wirkliche als erster Realgrund der Möglichkeit.

Es muß, so schließt Kant weiter, ein Wirkliches geben, in welchem alle Möglichkeit gründet, und zwar „entweder in demselben als eine Bestimmung, oder durch dasselbe als eine Folge". (S. 21). Es ist also ein doppeltes Verhältnis möglich, „Entweder das Mögliche ist nur denklich, insofern es selber wirklich ist, und dann ist die Möglichkeit in dem Wirklichen als eine Bestimmung gegeben; oder es ist möglich darum, weil etwas Anderes wirklich ist, d. i. seine innere Möglichkeit ist als eine Folge durch ein anderes Dasein gegeben." (S. 21). Auf eine nähere Erläuterung dieser Angaben, insbesondere durch Beispiele, verzichtet Kant, denn „die Natur desjenigen Subjektes, welches das einzige ist, das zu einem Beispiele in dieser Betrachtung dienen kann, soll allererst erwogen werden". (S. 21.) Darauf schließt er die Erörterung des Verhältnisses der Möglichkeit zu dem ihr zu Grunde liegenden Dasein mit der Bemerkung, daß er dasjenige Wirkliche, welches die Möglichkeit alles anderen Seins logisch begründe, den ersten Realgrund der absoluten Möglichkeit nennen werde. Die innere Möglichkeit erhält im ersten Realgrunde ein zweites Prinzip, das damit zum Satze des Widerspruchs hinzukommt, der ihren ersten logischen Grund darstellt.

3. Die Unentbehrlichkeit eines Realementes zur Erklärung der inneren Möglichkeit.

Man könnte versucht sein, die innere Möglichkeit allein aus ihrem Formalprinzip, dem Satze des Widerspruchs, herzuleiten. Daß dies aber nicht möglich ist, daß vielmehr zur Erklärung des Möglichkeitsbegriffes der Rückgriff auf Reales nicht zu umgehen ist, beweist Kant an Hand eines Beispiels. Er prüft die in der Vorstellung „feuriger Körper" gedachte Beziehung auf ihre Widerspruchslosigkeit und dehnt diese Prüfung weiter aus auf die Bezugsvorstellungen „Feuer"

und „Körper“. Im Fortgange der Analyse auch dieser Vorstellungen kommt er schließlich auf einfache Elemente wie „Raum“, „Ausdehnung“, „Undurchdringlichkeit“, „Kraft“, die nicht weiter zerlegt werden können, in denen daher der Satz des Widerspruchs als Maßstab ihrer Zulässigkeit nicht mehr dienen kann. Sollen diese Grundvorstellungen sich nicht zu leeren Worten verflüchtigen, so muß sich das Denken zu ihrer Rechtfertigung auf eine Anschauung berufen und damit zugeben, daß die innere Möglichkeit zu ihrer Erklärung ein Dasein voraussetzt.

III. Die schlechterdings notwendige Existenz des ersten Realgrundes.

1. Der Begriff des notwendigen Daseins.

„Schlechterdings notwendig ist, dessen Gegenteil an sich selbst unmöglich ist.“ (S. 25.) Dieser Satz, der eine Nominalerklärung der inneren Notwendigkeit darstellt, kann zur Wesenserklärung derselben nichts beitragen. Hierzu ist die Beibringung einer Realerklärung erforderlich. Nun ist das Kriterium der Notwendigkeit bei möglichen und existierenden Dingen voneinander verschieden. Im Reiche des Möglichen ist schlechterdings notwendig das, dessen Gegenteil sich widerspricht. Diese Formel ist aber nicht anwendbar, wenn es sich um die Erklärung einer notwendigen Existenz handelt; denn das Dasein ist keine Wesensbestimmtheit der Dinge und kann daher ohne Widerspruch aufgehoben werden. Trotzdem bietet die Betrachtung der im Gebiete des Denkens auftretenden Möglichkeit Anhaltspunkte zur Bestimmung des Wesens der Realnotwendigkeit. Warum ist denn das, so fragt Kant, dessen Gegenteil sich selbst widerspricht, schlechterdings notwendig? Eben darum, weil dadurch der Satz des Widerspruchs, der letzte logische Grund allen Denkens, aufgehoben wird, mit dessen Verschwinden auch alle Möglichkeit zu bestehen aufhört. Nun verschwindet aber alle Möglichkeit auch durch die Aufhebung alles Daseins, weil dadurch der erste Realgrund der Möglichkeit aufgehoben wird. „Demnach kann etwas schlechterdings notwendig sein, entweder wenn durch sein Gegenteil das Formale alles Denklichen aufgehoben wird, das ist, wenn es sich selbst widerspricht, oder auch, wenn sein Nichtsein das Materiale zu allem Denklichen und alle Data dazu aufhebt.“ (S. 28.) Im ersten Falle liegt logische Notwendigkeit vor, die für das Dasein nicht gilt. Da nun ein dritter Fall nicht denkbar ist, so haben wir in dem zweiten die Definition der schlechterdings notwendigen Existenz zu erblicken.

2. Die Existenz eines notwendigen Realgrundes der Möglichkeit.

a) Daß es sich bei der im vorigen Abschnitt wiedergegebenen Definition des schlechterdings notwendigen Seins nicht um leere Worte handelt, daß diesem Begriffe vielmehr ein Existierendes entspricht, beweist Kant nunmehr durch folgenden Schluß:

„Alle Möglichkeit setzt etwas Wirkliches voraus, worin und wodurch alles Denkliche gegeben ist."

„Dasjenige aber, dessen Aufhebung oder Verneinung alle Möglichkeit vertilgt, ist schlechterdings notwendig."

„Demnach existiert etwas absolut notwendiger Weise." (S. 29.)

Der angeführte Schluß ergibt, daß ein oder mehrere Dinge existieren, von deren Dasein das Bestehen der Möglichkeit abhängt und die daher schlechterdings notwendig sind.

b) Im Anschluß an den Begriff der Notwendigkeit wird nunmehr der Begriff der Zufälligkeit erläutert. Ausgehend von der Nominalerklärung, daß zufällig dasjenige ist, dessen Gegenteil möglich ist, entwickelt Kant die Realerklärungen der logischen und ontologischen Zufälligkeit. Logisch zufällig ist danach das, dessen Gegenteil sich nicht widerspricht, während seinszufällig dasjenige ist, dessen Nichtsein nicht alles Denkliche aufhebt.

IV. Gott als erster Realgrund der Möglichkeit.

1. Die Eigenschaften des notwendigen Wesens.

a) Das notwendige Wesen ist einzig [1]) und einfach. Aus dem im vorigen Kapitel zusammengestellten Begriff des schlechterdings notwendigen Daseins ergeben sich analytisch die Wesensbestimmtheiten desselben. „Weil das notwendige Wesen den letzten Realgrund aller andern Möglichkeit enthält, so wird ein jedes andere Ding nur möglich sein, insofern es durch ihn als einen Grund gegeben ist." (S. 30, 31.) Alles andere ist also eine Folge, ist abhängig von ihm, enthält nicht den letzten Realgrund aller Möglichkeit und ist demnach nicht schlechterdings notwendig. Folglich gibt es nicht mehrere absolut notwendige Wesen, sondern nur eins.

Kein aus mehreren Substanzen bestehendes Wesen kann schlechterdings notwendig sein:

---

1) Kant schreibt „einig". Die Aenderung erfolgte, da das Wort in dem in Frage kommenden Sinne von „einzig" heute nicht mehr gebräuchlich ist.

1. Ist einer der Teile notwendig, so müssen die andern gemäß dem oben gegebenen Begriff Folgen desselben sein, können also nicht zu ihm gehören.

2. Ebenfalls widerspricht dem gegebenen Begriff, daß mehrere oder alle Teile notwendig sein könnten.

3. Die Vorstellung, daß die einzelnen Teilsubstanzen zufällig, das Ganze aber notwendig sei, widerlegt sich dadurch, daß in dem Ganzen als Summe nicht mehr Notwendigkeit enthalten sein kann als in seinen Teilen, nämlich keine.

4. Es ist unmöglich, daß in jedem Teil einige Data der Möglichkeit, in allen zusammen aber alle Möglichkeit gegeben ist. Die einzelnen Teilsubstanzen wären in diesem Falle ihrem Dasein nach zufällig, da sie nicht den ersten Realgrund aller Möglichkeit in sich enthielten, ihre Summe aber notwendig. Würde man nun einen dieser Teile aufheben, so enthielt der Rest nicht mehr den Realgrund aller Möglichkeit, wäre also nicht mehr notwendig. Das notwendige Realprinzip der inneren Möglichkeit und damit diese selbst wäre demnach aufhebbar, eine Annahme, die unmöglich ist.

b) Es ist unveränderlich und ewig.

Das notwendige Wesen ist nur darum möglich, weil es existiert. Da es aber den Grund seiner eigenen wie aller andern Möglichkeit durch seine Existenz in sich trägt, so ist es nur in der Art möglich, in der es existiert. Demnach ist es unveränderlich.

Sein Nichtsein ist unmöglich, mithin auch sein Ursprung und Untergang, demnach ist es ewig.

c) Es enthält die höchste Realität.

Da die Data zu aller Möglichkeit entweder als Bestimmungen oder als Folgen in ihm anzutreffen sein müssen, so ist alle Realität auf die eine oder die andere Art durch es als Realgrund begriffen.

Das ist nicht so zu verstehen, als ob alle mögliche Realität zu seinen Bestimmtheiten gehörte. Man hat das bisher vielfach angenommen, während doch tatsächlich in einem einzelnen Subjekt nicht alle Bestimmtheiten nebeneinander sein können. Daraus ergibt sich zwar kein logischer Widerspruch, doch unter Umständen entstehen Realrepugnanzen, die darin bestehen, daß „etwas, als ein Grund, die Folge von etwas Anderem durch eine reale Entgegensetzung vernichtigt“ (S. 35), wie es z. B. die Aufhebung der Bewegung eines Körpers durch zwei in entgegengesetzter Richtung auf ihn einwirkende Kräfte ist. Eine solche Realrepugnanz ergibt als Folge eine Beraubung oder einen Mangel, was dem Begriff des allerrealsten Wesens widerspricht. Es können mithin nicht alle Realitäten als

Bestimmungen in ihm sein, ein Teil muß vielmehr zu seinen Folgen gehören.

Es kann auch nicht den Grund der Mängel und Verneinungen aller Wesen enthalten. Daraus würde sich ergeben, daß es auch Negationen unter seinen Prädikaten haben müßte. Diese Annahme widerspräche seinem gegebenen Begriff, denn in diesem ist nur enthalten, daß es den Grund zu seiner und aller andern Möglichkeit enthält, worunter Negationen nicht fallen. Die Sache liegt vielmehr folgendermaßen: Die Möglichkeit des notwendigen Wesens selbst ist durch sein Dasein gegeben. Daher kann unter den Möglichkeiten, welche als seine Folgen von ihm abhängen, die Möglichkeit eines notwendigen Wesens nicht enthalten sein, da dieses einzig ist und seine eigene Möglichkeit durch sein Dasein fundiert. Sie enthalten deshalb in ihrem Inhalte notwendig Mängel. Während nun das notwendige Wesen den Realgrund der in ihnen vorfindlichen Realitäten enthält, bildet den logischen Grund der vorhandenen Negationen der Satz des Widerspruchs. Denn Negationen sind an sich nichts Reales und bedürfen demnach keines Realgrundes, sondern höchstens eines logischen Grundes, können also nicht Bestimmtheiten des allerrealsten Wesens sein.

d) Das notwendige Wesen ist ein Geist.

Das notwendige Wesen muß Verstand und Willen haben, weil beides wahre Realitäten sind. Es enthält nämlich gemäß seinem Begriffe das größtmögliche Maß von Realität. Da nun, wie aus einem unmittelbar zu fällenden Verstandesurteil einleuchtet, weder logische Widersprüche, noch Realrepugnanzen entstehen, wenn man dem notwendigen Wesen Verstand und freien Willen zuschreibt, so müssen ihm diese Eigenschaften entweder als Merkmale oder als durch sein Wesen begründete Folgen zuerkannt werden. Daß Verstand und Wille nun dem notwendigen Wesen selbst zukommen und sich nicht nur unter den durch sein Wesen fundierten Folgen finden, dafür bringt Kant mehrere Beweise:

1. Weil Verstand und Wille durch nichts ersetzt werden können. Diejenigen Wesen, die Verstand und Willen besitzen, würden dem notwendigen Wesen an Realität vorangehen. Das ist unmöglich, weil die Folge den Grund an Realität nicht übertreffen kann.

2. Weil die in der Welt vorhandene Ordnung, Schönheit und Vollkommenheit ein mit Verstand und Willen begabtes Wesen voraussetzen. Da aber laut Begriff alles von dem notwendigen Wesen abhängt, muß dieses mit Verstand und Willen begabt, also geistiger Natur sein.

2. Das notwendige Wesen ist Gott.

Das notwendige Wesen, dessen Existenz Kant nachgewiesen hat und das sich als einzig, einfach, geistig, ewig, unveränderlich und all-

genugsam in Ansehung alles Möglichen und Wirklichen darstellt, nennt Kant Gott. Er verzichtet auf eine genaue Erklärung dieses Begriffes, da er seinen Gegenstand ja nicht systematisch darstellen wolle.

3. Anmerkung Kants.

Verstand und freier Wille müssen dem höchsten Wesen als Bestimmtheiten zugeschrieben werden. Würde man ihm nur den Grund zu diesen Bestimmtheiten an anderen Wesen zuerkennen, so gliche es mehr dem blinden Schicksal der Alten als der Vorstellung, die wir uns von Gott zu machen gewohnt sind.

Kant hat bisher den Ausdruck „vollkommenstes Wesen" absichtlich vermieden, er identifiziert ihn zwar mit dem Ausdruck „allerrealstes Wesen", weist aber darauf hin, daß wir uns ein allervollkommenstes Wesen immer als ein mit Verstand und Willen (Erkenntnis und Begierde) begabtes vorstellen, was man sich auch sonst darunter denken möge.

V. Schluß.

Aus den letzten Ausführungen ergibt sich unmittelbar, daß weder mein denkendes Ich noch die Welt schlechterdings notwendig sind, und daß die Welt kein Accidenz der Gottheit sein kann (Spinoza), da sich in ihr Mängel und Widersprüche finden. Kant hebt noch hervor, daß sein Beweis vollkommen a priori geführt sei. „Weder meine Existenz noch die von andern Geistern noch die der körperlichen Welt" wird dabei vorausgesetzt, er ist vielmehr „lediglich darauf erbaut, weil etwas möglich ist" (S. 46). Aus den anderen Gottesbeweisen folge im günstigsten Falle, daß, wenn die Wirkungen da seien, auch die Ursache existieren müsse; aus seinem Beweis aber folge die schlechterdings notwendige Existenz des obersten Realgrundes.

Drittes Kapitel:

Beurteilung des Kantschen Beweises.

I. Die Grundlagen des Beweises.

Um das Verständnis des von Kant vorgetragenen Gottesbeweises und seine Beurteilung zu ermöglichen, macht sich in erster Linie eine kritische Untersuchung der einzelnen Thesen erforderlich, aus denen sich der Beweis zusammensetzt. Wir beginnen unsere Besprechung daher mit den für den Aufbau des Beweises grundlegenden Begriffen des Daseins und der Möglichkeit.

1. Das Dasein.

Da Kant in seiner Schrift einen Beweis für die Existenz Gottes zu erbringen sucht, hat er zunächst den Sinn des Ausdrucks „Dasein" zu untersuchen. Er legt daher am Anfange seiner Schrift dar, wie er den Begriff des Daseins aufgefaßt haben will. Allerdings verzichtet er dabei auf die Entwicklung einer eigentlichen Definition dieses Begriffes, welche aus einem Oberbegriff (genus proximum) und einer spezifischen Differenz (differentia specifica) hätte bestehen müssen. Diese Forderung der strengen Logik ist nämlich beim Begriff des Daseins nicht zu erfüllen, da dieser Begriff selbst zu den obersten und umfassendsten Grundbegriffen des menschlichen Denkens gehört. Sein Inhalt ist aus diesem Grunde, wenn nicht gänzlich leer, so doch derartig enge, daß eine Anführung von Wesensmerkmalen des Daseins äußerst schwierig oder gar unmöglich ist. Unter diesen Umständen ist an die Bildung eines den obigen Anforderungen genügenden Daseinsbegriffes nicht zu denken; auch Kant begnügt sich daher mit einer Erklärung des Ausdrucks „Dasein". Er untersucht zu diesem Zweck gewisse Sachverhalte, die im Dasein gründen und stellt zunächst fest, daß das Dasein unter den Merkmalen eines Begriffsgegenstandes nicht enthalten ist. Daraus ergibt sich die Folgerung, daß das Dasein nicht zu den Wesensmerkmalen bezw. Determinationen eines Dinges gehört. Des weiteren vergleicht er die Anschauung mit der bloßen Vorstellung desselben Gegenstandes. Ihre Verschiedenheit gibt sich kund in den über mögliches und wirkliches Sein gefällten Urteilen. Ein Urteil über jenes bewegt sich im Rahmen des reinen Soseins eines gedachten Gegenstandes und wird von Kant als relative Setzung eines Dinges bezeichnet, da in einem derartigen Urteil Subjekt und Prädikat nur aufeinander in Beziehung gesetzt werden. Ueber die bewußtseinstranzendente Existenz des prädizierten Gegenstandes wird in diesem Falle nichts gesagt. Ein derartiges Urteil ist daher wesensmäßig analytischer Natur.

Anders liegt die Sache, wenn von einem gedachten Gegenstande die reale Existens ausgesagt wird. Hier überschreitet das Urteil den Bereich des gegebenen Inhaltes. Auf Grund des zu dem reinen Soseinsgehalt des Erkenntnisgegenstandes synthetisch hinzutretenden Wirklichkeitsmomentes setzt das Denken nunmehr den betreffenden Gegenstand absolut oder schlechthin, d. h. es fällt ein Existentialurteil. Ein solches ist daher seinem Wesen nach synthetisch. Kant bezeichnet ein Existentialurteil als die absolute Position eines Dinges, weil in ihm im Gegensatze zur relativen Position das Subjekt mit allen seinen Prädikaten selbst als existierend gesetzt wird.

Die oben kurz wiedergegebene Ansicht Kants über den Begriff des Daseins sagt über dieses selbst im Grunde genommen nichts Positives aus. Sie zeigt vielmehr nur, welche Funktion das urteilende Denken auf Grund eines anschauungsmäßig konstatierten Daseins ausübt. Die negative Bestimmung, daß das Dasein nicht zu den Wesensbestimmtheiten der Dinge zu zählen ist, genügt jedoch, um aus ihr die Zufälligkeit der Existenz der Dinge abzuleiten. Wenn daher Kant weiter unten das erste Daseiende als notwendig existierend bezeichnet, so geschieht das im Widerspruch zu dem von ihm selbst aufgestellten Seinsbegriff, da er hier das Dasein, welches darin besteht, daß seine Aufhebung das Materiale und die Data zu allem Wirklichen und Möglichen vernichtet, in das Wesen des notwendig Existierenden einbezieht und damit in denselben Fehler verfällt wie der von ihm zurückgewiesene cartesianische Beweis. Ferner ist zu beachten, daß der Ausdruck „Dasein" nicht alles Existierende, viel weniger alles Seiende überhaupt begreift, sondern sich nur auf das reale Dasein bezieht. Die Innehaltung dieser Einschränkung wird weiter unten von Wichtigkeit sein.

2. Die Möglichkeit.

a) Der Satz des Widerspruchs als Formalprinzip der Möglichkeit.

Auch die Möglichkeit, von der schon im vorigen Kapitel die Rede war, wird von Kant nicht im strengen Sinne des Wortes definiert. Er begnügt sich mit einer Erläuterung, die er an den Satz: „Alles, was in sich selbst widersprechend ist, ist innerlich unmöglich" (S. 16) anknüpft. Das wesentliche Kennzeichen der inneren Möglichkeit besteht also in der Widerspruchslosigkeit zwischen Subjekt und Prädikat einer Denkbeziehung. Als Maßstab dient dabei der Satz des Widerspruchs, der damit zum Formalprinzip der Möglichkeit erhoben wird.

Daß diese rein negative Bestimmung zur Erfassung des Wesens der inneren Möglichkeit nicht genügt, zeigt Adolf Trendelenburg gelegentlich seiner Widerlegung der Leibnizschen Modifikation des

ontologischen Arguments.[1]) Er sieht das Wesen der Seinsmodalitäten in der Einsicht in die Daseinsbedingungen eines Existierenden, wonach bei teilweiser Erfüllung dieser Forderung innere Möglichkeit vorliegt, die sich bei vollständiger Kenntnis der Bedingungen zur Notwendigkeit verdichtet. Wenn nun aber Kant durch die Nichtanführung dieser positiven Bestimmung zwar das Wesen der inneren Möglichkeit nicht vollständig erfaßt, so gereicht ihm das doch nicht zum Vorwurf, da er ja ausdrücklich auf Beibringung einer vollständigen Definition verzichtet. Für die Zwecke seines Beweises genügte eben die von ihm angeführte Bestimmung der Widerspruchslosigkeit.

b) Das Seinselement in der Möglichkeit.

Die Auffassung der inneren Möglichkeit als einer Denkbeziehung erfordert wesensmäßig die Annahme von Elementen, die der zu setzenden Beziehung als Relate dienen. Diese Elemente findet das Denken vor in den Bewußtseinsinhalten. Sie entstammen der äußeren und inneren Erfahrung. Da diese Inhalte ihrem Wesen nach Anschauungen bezw. Reproduktionen von Seiendem darstellen, ist somit der enge Zusammenhang von Sein und Denken gegeben, ein Verhältnis, daß Kant in die Worte faßt: „Die innere Möglichkeit aller Dinge setzt irgend ein Dasein voraus.“ (S. 18.)

Besteht diese These Kants zu Recht, läßt sich also aus dem Vorhandensein von Denkmöglichkeiten auf reales Dasein schließen? Hier ist zweierlei zu unterscheiden. Zunächst setzt ein Gedachtes die Existens eines denkenden Subjekts voraus. Dieses muß realiter existieren, da die Annahme eines bewußtseinsabhängigen Daseins desselben entweder den Anfang eines widersinnigen processus ad infinitum darstellt oder auf ein letztes reales Subjekt hinführt. Der letztere Fall käme in der Sache einer unmittelbaren realen Existenz des Subjekts der Denkmöglichkeit gleich. In Bezug auf die subjektive Seite der Möglichkeit hat also die Kantsche These Gültigkeit. Wie steht es aber mit der objektiven Seite der Sache, an die hier vorzugsweise gedacht ist? Sind es nur Data realen Daseins, die dem Denken zur Setzung von Beziehungen zur Verfügung stehen? Zweifellos ist diese Auffassung zu enge. Auch die innere Erfahrung ist eine Quelle von Daseinserkenntnis, indem sie uns mit bewußtseinsabhängigem Sein bekannt macht. Der Ausdruck „Dasein“ ist daher, wenn man ihn im Sinne Kants anwendet, zur Kennzeichnung der tatsächlichen Sachlage zu wenig umfassend und wäre an dieser Stelle vielleicht zweckentsprechender durch den Ausdruck „Existierendes“ zu ersetzen. Doch auch diese Lösung kann nicht befriedigen; denn auch dieser Ausdruck erfaßt nicht die Gesamtheit aller möglichen Denkobjekte. Wir denken dabei an das Reich des idealen Seins. Die Objekte der reinen Mathematik, der reinen Logik

[1]) Logische Untersuchungen. Bd. 2. Seite 193.

sowie aller übrigen apriorischen Wissenschaften stellen ideale Einheiten reinen Soseins dar. Sie sind von zeitloser, allgemeiner Geltung, haben aber kein Dasein. Als das Reich idealer Möglichkeiten steht auch dieses Sein dem Denken zur Setzung von Beziehungen offen. Wenn man daher die Summe aller möglichen Objekte des Denkens durch e i n Wort bezeichnen will, so leistet allein das Wort „Sein" dieser Anforderung Genüge. Richtig müßte der Satz Kants also lauten: „Die innere Möglichkeit aller Dinge setzt irgend ein S e i n voraus."

Für das so erschlossene Sein ergibt sich hieraus die Folgerung, daß es in der Denkform der bedingten äußeren Notwendigkeit steht. Bedingt ist es durch das Vorhandensein von Denkmöglichkeiten, welches die Voraussetzung seiner Notwendigkeit bildet. Diese Notwendigkeit ist eine äußere, da sie nicht im Wesen des erschlossenen Seins gründet, sondern vielmehr dem Denken auferlegt ist, welches aus dem Vorhandensein von Möglichkeiten auf ein diesen zugrundeliegendes Sein zu schließen gezwungen ist.

II. Das Sein als Realfundament der Möglichkeit.

1. Die Unmöglichkeit des Fehlens jeder Existenz.

Die äußere Denknotwendigkeit, die dem Sein in seiner Beziehung zu vorhandenen Möglichkeiten zukommt, kann als Grundlage eines Gottesbeweises nicht genügen. Die nun folgenden Kapitel der Kantschen Schrift beschäftigen sich daher mit dem Nachweise einer innerlich notwendigen Existenz. Den ersten Schritt hierzu bildet eine Untersuchung, welche die Unmöglichkeit des reinen Nichts dar zutun bestimmt ist, eine Folgerung, die Kant aus der Unaufhebbarkeit der inneren Möglichkeit zieht. Sein Schluß lautet, auf eine kurze Formel gebracht, folgendermaßen:

a) Aufhebung des Daseins = Aufhebung der Möglichkeit.
b) Aufhebung der Möglichkeit = Unmöglichkeit.
c) Aufhebung des Daseins = Unmöglichkeit.

Was ist von der Stringenz dieses Schlusses zu halten? Gegen den Obersatz ist in diesem Zusammenhange nicht einmal bezüglich des Ausdrucks „Dasein" etwas einzuwenden, da die Möglichkeit in ihrem Bestehen an die Existenz realer Denksubjekte geknüpft ist. (III. Kap. I. 2b.) Anders aber steht es mit dem Untersatz. Sind die Ausdrücke „Aufhebung der Möglichkeit" und „Unmöglichkeit" wirklich gleichbedeutend? Betrachten wir beide im einzelnen. Der Ausdruck „Aufhebung der Möglichkeit" bezeichnet hier das gänzliche Fehlen von Möglichkeiten und stellt somit das kontradiktorische Gegenteil des Ausdrucks **„Vorhandensein von Möglichkeiten"**

dar. Der Begriff der Unmöglichkeit dagegen bedeutet das konträre Gegenteil des Begriffes der Möglichkeit. Nun ist einerseits das Vorhandensein von Möglichkeiten nicht identisch mit dem Begriff der Möglichkeit, andererseits ist, selbst bei Annahme der Identität, das kontradiktorische Gegenteil eines Begriffes nicht gleichbedeutend mit dem Konträren. Schon dieser Grund würde genügen, um die Unhaltbarkeit des Kantschen Untersatzes darzutun. Doch wollen wir versuchen, außer dem logischen auch ein ontologisches Argument zu seiner Widerlegung beizubringen. Der Gedanke der Aufhebung der Möglichkeit leitet seine Widerspruchslosigkeit ab von der Möglichkeit der Aufhebung des Seins. Da nun das Dasein nach Kants eigenem Begriff zufällig ist, so ist seine Aufhebung denkbar, woraus sich ergibt, daß auch alle Denkmöglichkeit aufhebbar ist. Im reinen Nichts gibt es also weder Sein noch Möglichkeit. Aber auch Unmöglichkeiten gibt es nicht, da diese ebenso wie die Möglichkeiten an die Existenz von Denksubjekten und objektiven Daten gebunden sind. Auch die ontologische Untersuchung des Untersatzes ergibt daher seine Unhaltbarkeit.

Die Unaufhebbarkeit der Möglichkeit wird von Kant nicht eigentlich zu beweisen versucht. Das zu ihrer Begründung beigebrachte Argument. ... „Denn dieses sind gleichbedeutende Ausdrücke“ wird nur beiläufig gebraucht und ist in seinem Wortlaut so wenig präzise, daß aus ihm nicht einmal eindeutig hervorgeht, welche beiden Ausdrücke gleichgesetzt werden. Die Unaufhebbarkeit der Möglichkeit ist für Kant eben so selbstverständlich, daß sie ihm keines Beweises zu bedürfen scheint. Dieser Irrtum beruht auf der Verkennung der Fundierung seines Möglichkeitsbegriffes. Kant unterscheidet nicht zwischen dem Denken der Möglichkeit als dem intentionalen Akt und der absoluten Möglichkeit an sich als dem intendierten Sachverhalt. Letzterer ist an sich immer denkmöglich im potentiellen Sinne des Wortes, wenn er widerspruchslos ist. In diesem Sinne verstanden, ist die Denkmöglichkeit unaufhebbar. Sie wird daher durch die Aufhebung der Bedingungen ihres Gedachtwerdens gar nicht berührt. Werden also diese Bedingungen aufgehoben, so verschwindet damit nur die Möglichkeit des Denkens von Möglichkeiten, welche an die Existenz von Denksubjekten und -objekten geknüpft ist, nicht aber die ideale Möglichkeit als solche. Die Unmöglichkeit der Annahme, daß die Bedingungen des realen Denkens von Möglichkeiten aufgehoben werden könnten, hätte also von Kant bewiesen werden müssen, um sein Ergebnis, die Unmöglichkeit des reinen Nichts, zu rechtfertigen.

2. Das Wirkliche als Realgrund der Möglichkeit.

a) Aus der Unaufhebbarkeit der inneren Möglichkeit ergibt sich für Kant die Folgerung, daß die zu ihrem Bestehen erforderlichen Bedingungen erfüllt sein müssen. Es ist also mit logischer Notwen-

digkeit auf ein Dasein zu schließen, in welchem die unaufhebbare Möglichkeit realiter fundiert ist. Wie diese Fundierung zu denken sei, erläutert Kant auf folgende Weise: „Alle Möglichkeit ist in irgend etwas Wirklichem gegeben, entweder i n demselben als eine Bestimmung oder d u r ch dasselbe als eine Folge." (S. 21.) Das alle Möglichkeit fundierende Wirkliche selbst ist nur darum möglich, weil und insofern es existiert; daher gründet seine Möglichkeit in seinem eigenen Dasein. Aber auch alle übrigen Möglichkeiten haben in ihm ihre logische Grundlage; in diesem Falle ist die innere Möglichkeit „als eine Folge durch ein ander Dasein gegeben." (S. 21.) Dasjenige Wirkliche nun, „durch welches als ein Grund die innere Möglichkeit anderer gegeben ist," nennt Kant den ersten Realgrund dieser absoluten Möglichkeit, welcher damit auf eine Stufe mit dem Satze des Widerspruchs, dem ersten logischen Grunde der Möglichkeit tritt.

b) Kant versucht im vorliegenden Kapitel zu erklären, wie die Fundierung der Gesamtheit alles Möglichen in einem Wirklichen zu denken sei. Um dieses Verhältnis klarzustellen, ist zunächst die Frage zu beantworten, welche Beziehungen zwischen jeder einzelnen Möglichkeit und der Wirklichkeit bestehen. Aus der von Kant weiter unten — allerdings in einem andern Zusammenhang und zu anderem Zweck — vorgenommenen Analyse der Möglichkeit „feuriger Körper" ergibt sich nun, daß er dieses Verhältnis als ein logisches Zugrundeliegen des angeschauten Existierenden betrachtet. Soll daher e i n Wirkliches allem Möglichen zu Grunde liegen, so ist nach Kants Ansicht zu beweisen, daß alle Möglichkeiten unmittelbar gründen im ersten Realprinzip, „entweder in demselben als eine Bestimmung oder durch dasselbe als eine Folge" (S. 21). Dieser Realgrund der Möglichkeit konstituiert sich damit gleichzeitig als Prinzip des Seins, da ja das Mögliche Möglichkeiten von Wirklichem darstellt. Diese Formulierung, die das reale Verhältnis von Ursache und Wirkung durch das Logische von Grund und Folge ersetzt, beruht auf der unzulässigen Identifikation von Seins- und Denkmöglichkeit und ist daher ebenso abzulehnen wie diese. Desgleichen ist die von Kant, wenn auch nicht ausdrücklich, so doch implicite postulierte Einheit des ersten Realgrundes, die weiter unten eine Rolle spielen wird, aus der Unaufhebbarkeit der Möglichkeit mit Geltung für die Seinsordnung auf die von ihm versuchte Weise nicht nachweisbar.

III. Der erste Realgrund als innerlich notwendige Existenz.

1. Der Begriff der inneren Notwendigkeit.

a) Aus der Unaufhebbarkeit der Möglichkeit ergab sich für Kant die Existenz eines Wirklichen, in welchem als ihrem Realgrunde alle Möglichkeit fundiert ist. Nunmehr gilt es den Nachweis zu erbringen, daß das Sein, in dessen Wesen Material und Data zu allem Möglichen verankert sind, schlechterdings notwendig existiere. Kant geht dabei aus von der Nominalerklärung, daß schlechterdings notwendig dasjenige sei, dessen Gegenteil unmöglich ist. Die dazu gehörige Realerklärung ist nun aber verschieden, je nachdem man von der logischen oder der realen Notwendigkeit spricht. Da logisch unmöglich dasjenige ist, welches sich selbst widerspricht, so ist notwendig dasjenige, dessen Gegenteil sich widerspricht. Die Anwendung dieser Definition auf den Satz des Widerspruchs ergibt die logische Notwendigkeit dieses Denkprinzips. Da seine Aufhebung die Vernichtung aller Möglichkeit bedeutet, so schließt Kant, daß auch das Nichtsein des notwendig Existierenden alle Möglichkeit aufheben müsse. Da nun dieses durch die Aufhebung desjenigen Wirklichen geschieht, dessen „Nichtsein das Materiale zu allem Denklichen und alle Data dazu aufhebt," (S. 28), so stellt sich damit der erste Realgrund der Möglichkeit, auf welchen diese Bestimmung zutrifft, als schlechterdings notwendig heraus.

b) Kant versucht, den Begriff der inneren Seinsnotwendigkeit unabhängig von der dem vorigen Kapitel zur Grundlage dienenden Beziehung zwischen Sein und Möglichkeit a priori zu entwickeln. Dabei überträgt er die dem Begriff der logischen Notwendigkeit zu Grunde liegenden bezw. aus diesem folgenden Sachverhalte auf die Seinsordnung, ohne sich jedoch in allem an diese Methode seiner Begriffsbildung zu binden. Wenn daher logisch notwendig dasjenige ist, dessen Gegenteil sich widerspricht, so hätte er seinsnotwendig dasjenige nennen müssen, dessen Nichtsein seinsunmöglich ist. Aus dieser Definition hätte sich dann die ontologisch einwandfreie Folgerung ergeben, daß das Dasein eine Wesensbestimmtheit des real Notwendigen und demgemäß ein Merkmal seines Begriffes bilde. Eben diese Konsequenz will Kant vermeiden, da er gerade in ihr den Fehler des Ontologismus sieht. Er legt daher seiner Definition des notwendig Existierenden nicht dieses selbst, sondern einen in seinem Wesen wurzelnden Sachverhalt zugrunde, nämlich den, daß das Nichtsein des notwendigen Wesens auch alle Möglichkeit vernichte. Mit dieser Bestimmung betritt er dann wieder den Boden seiner Definition des ersten Realgrundes der Möglichkeit, indem sich diese mit dem Begriff des notwendigen Wesens deckt. Die im vorigen

Kapitel bei der Behandlung des Realgrundbegriffs sich herausstellenden Unzulänglichkeiten gelten daher auch für die Kantsche Auffassung des notwendigen Daseins. Der Versuch Kants, den ersten Realgrund der Möglichkeit als schlechterdings notwendig zu beweisen, ist demnach als mißlungen zu betrachten, da er von falschen Voraussetzungen ausgeht und unter Zuhilfenahme unzulässiger Mittel zustande kommt.

2. Die Existenz eines notwendigen Wesens.

a) Nachdem der Begriff des notwendigen Daseins geklärt ist, versucht Kant die reale Existenz eines ihm entsprechenden Gegenstandes nachzuweisen. Er führt diesen Beweis nicht wie der Ontologismus, welcher aus dem Umstande, daß das Dasein ein Wesensmerkmal des Gottes- bezw. Notwendigkeitsbegriffs ist, auf die reale Existenz des Begriffsgegenstandes schließt. Der Kantsche Begriff des notwendiger Wesens enthält das Dasein nicht als Merkmal, daher ist für ihn der ontologische Weg, welchen er zudem als falsch erkannt hat, nicht gangbar. Er führt daher seinen Beweis an Hand der bisherigen Ergebnisse seiner Untersuchung, aus deren innerem Zusammenhang sich die Existenz eines innerlich notwendigen Wesens ergeben soll. Sein Schluß lautet:

1. „Alle Möglichkeit setzt etwas Wirkliches voraus, worin und wodurch alles Denkliche gegeben ist."
2. „Demnach ist eine gewisse Wirklichkeit, deren Aufhebung selbst alle innere Möglichkeit überhaupt aufheben würde."
3. „Dasjenige aber, dessen Aufhebung oder Verneinung alle Möglichkeit vertilgt, ist schlechterdings notwendig."
4. „Demnach existiert etwas absolut notwendiger Weise." (S. 29.)

b) Der Kantsche Schluß hat zwei Voraussetzungen, nämlich erstens das Vorhandensein von Möglichkeiten im Sinne der Kantschen Definition und zweitens die Unaufhebbarkeit der Möglichkeit. Die Weglassung der zweiten Voraussetzung würde dem Ergebnisse des Schlusses einen hypothetischen Charakter verleihen, wogegen bei Nichterfüllung der ersten der ganze Existentialbeweis zu einem leeren Hirngespinste würde. Die zweite wird von Kant nur in völlig unzulänglicher Weise zu begründen versucht (III. Kap. II. 1. S. 30), ja, er setzt sie eigentlich sogar als selbstverständlich voraus, während ihm zur Rechtfertigung der ersten der Begriff der inneren Möglichkeit zu genügen scheint. Vielleicht glaubte er sich aber durch den allerdings nur andeutungsweise erfolgten Beweis für die Unaufhebbarkeit der Möglichkeit der Mühe enthoben, auch die Voraussetzung derselben, das Vorhandensein von Möglichkeiten, nachweisen zu müssen.

Die Sätze 1 und 2 des angeführten Schlusses sind unter Annahme der ersten Voraussetzung im Hinblick auf die Art der Fundie-

rung des Kantschen Möglichkeitsbegriffes anzuerkennen. Der zweite der beiden Sätze impliziert nun die Unaufhebbarkeit der Möglichkeit und das aus dieser sich ergebende Postulat, daß alle Möglichkeit in einem Wirklichen fundiert sei (erster Realgrund der Möglichkeit). Satz 3 definiert nunmehr nach Analogie des Begriffs der logischen Notwendigkeit den ersten Realgrund, „dessen Aufhebung oder Verneinung alle Möglichkeit vertilgt,“ als schlechterdings notwendig, worauf Satz 4 das Ergebnis zieht, daß etwas absolut notwendigerweise existiere.

c) Aus dem angeführten Schlusse ergibt sich auch die Form der Notwendigkeit, welche dem erschlossenen Dasein anhaftet. Sie ist eine äußere, da sie nicht aus dem Wesen des Seins, sondern aus der Unaufhebbarkeit der Möglichkeit folgt, der es als Realprinzip zu Grunde liegt. Da ferner die Notwendigkeit seiner Annahme dem Denken auferlegt ist, so kennzeichnet sie sich als eine logische. Der Schluß Kants ergibt also die Existenz eines äußerlich denknotwendigen Seins.

Dieses Ergebnis ist jedoch nicht endgültig gesichert, da auch ihm noch eine Voraussetzung zu Grunde liegt. Abgesehen von dem in den Begriffen des ersten Realgrundes und des schlechterdings notwendigen Daseins liegenden Schwierigkeiten hängt die Existenz des notwendigen Wesens ab von der Haltbarkeit der Annahme, daß die innere Möglichkeit unaufhebbar sei. Nun hat die Untersuchung derselben die Fehlerhaftigkeit der Kantschen Argumentation dargetan (vgl. III. Kap. II. 1.). Daher fällt mit dieser auch die aus ihr folgende Existenz des äußerlich notwendigen Realen. Mit dieser Feststellung ist der Kantsche Gottesbeweis in seinen Grundfesten erschüttert, und die noch folgenden Ausführungen sind daher von sekundärer Bedeutung.

IV. Die Göttlichkeit des ersten Realgrundes.

a) Es bleibt noch zu beweisen, daß der erste Realgrund der Möglichkeit, der sich im vorigen Kapitel als schlechterdings notwendig existierend herausgestellt hat, Gott sei. Zu diesem Zwecke wertet Kant die Definition des notwendigen Wesens aus und erhält auf diese Weise eine Reihe von Eigenschaften, aus denen die Göttlichkeit ihres Trägers hervorgeht. Er beginnt mit dem Nachweis, daß der erste Realgrund der Möglichkeit einzig sein müsse. Da alle weiteren Eigenschaften aus dieser ersten abgeleitet werden, so ist, wenn sich die Kantsche Deduktion als nicht stichhaltig erweisen sollte, eine Untersuchung der aus ihr folgenden unnötig.

Kant argumentiert folgendermaßen: Der erste Realgrund fundiert laut Begriff die Möglichkeit aller andern Dinge in seinem Wesen. Jedes andere Existierende ist daher nur möglich, insofern es durch ihn als einen Grund gegeben ist. Aller Dinge Möglichkeit und Dasein ist also von ihm abhängig. „Etwas aber, was selbst abhängend ist, enthält nicht den letzten Realgrund aller Möglichkeit und ist demnach auch nicht schlechterdings notwendig. Mithin können nicht mehrere Dinge absolut notwendig sein." (S. 31.)

b) Es war zu beweisen, daß die Gesamtheit alles Möglichen nur in einem einzigen schlechterdings notwendigen Wesen fundiert sein könne. Wird das Kantsche Argument dieser Anforderung gerecht? Es geht aus von der Definition des notwendigen Wesens als ersten Realgrundes der Möglichkeit, in welchem die Möglichkeit aller andern Dinge gründe. Daraus folgt dann ohne weiteres, daß dieser Realgrund ein einziger sein müsse, da die gegenteilige Ansicht dem gegebenen Begriff widerspräche. Kant setzt also gerade das, was er beweisen soll, in seinem Obersatz voraus und begeht somit eine petitio principii. Der Beweis für die Einzigkeit des notwendigen Wesens ist also mißglückt. Damit fallen auch die aus ihr folgenden Eigenschaften der Einfachheit, Unveränderlichkeit und Ewigkeit, sowie die der höchsten Realität. Da aus der letzteren auf die Geistigkeit des ersten Realgrundes geschlossen wird, „beides (Verstand und freier Wille) ist wahre Realität" S. 39), so ist damit auch die wesentlichste Eigenschaft des göttlichen Seins nicht bewiesen. Die den Schluß bildende Zusammenfassung, daß ein Wesen mit den genannten Eigenschaften Gott sei, ist daher, insofern sich dieselbe auf den ersten Realgrund bezieht, haltlos.

V. Zusammenfassung.

1. Gesamtbeurteilung des Kantschen Beweises.

Vergegenwärtigen wir uns die Ergebnisse der Einzelausführungen noch einmal im Zusammenhange zur Prüfung der Fragen, ob erstens das von Kant zum Ausgangspunkt seines Beweises gewählte Fundament den an es gestellten Anforderungen genügen könne und zweitens, ob die einzelnen Schritte des auf diesem Unterbau errichteten Gedankenganges ihren Zweck erfüllen.

Bei den Grundbegriffen des Daseins und der Möglichkeit ist zu beachten einerseits, daß Kant unter „Dasein" nur die reale Existenz versteht; anderseits ist die Kantsche Fundierung des Möglichkeitsbegriffes für den Aufbau des Beweises von grundlegender Bedeutung. Aus diesen beiden Momenten leitet sich die logische Zulässigkeit der These ab, daß die innere Möglichkeit aller Dinge ein

Dasein voraussetze. Unzulänglich bleibt dieser Satz jedoch infolge der zu engen Fassung des Daseinsbegriffes.

Der eigentliche Beweis beginnt nunmehr mit der richtigen Feststellung, daß die Aufhebung des Daseins auch die Vernichtung der Möglichkeit bedeute. Sie dient als Obersatz eines Schlusses, dessen Untersatz die Unaufhebbarkeit der Möglichkeit behauptet. Daß diese Behauptung für die im Sinne Kants verstandene Möglichkeit in keiner Weise zutrifft, ist oben gezeigt worden. Daher entbehrt auch die Folgerung, daß das reine Nichts unmöglich sei, der Begründung. Nun steht und fällt aber der gesamte Gottesbeweis mit dieser seiner Grundlage. Er wäre selbst dann hinfällig, wenn sich für alle folgenden Schritte logische Stringenz ergeben sollte. Aber auch das ist nicht der Fall. Die nun folgende Definition des ersten Realgrundes der Möglichkeit als des Wirklichen, „durch welches als ein Grund die innere Möglichkeit anderer gegeben ist," beruht auf der unzulässigen Identifikation von Seins- und Denkmöglichkeit. Die ihm sodann zugeschriebene innerlich notwendige Existenz läßt in ihrem Begriffe gerade das Wichtigste, die Aufzeigung des Wesenskriteriums der Realnotwendigkeit, vermissen, und endlich stützt sich die Entwicklung der dem ersten Realgrunde zugeschriebenen göttlichen Eigenschaften auf eine unzweifelhafte petitio principii. Wir ziehen daher aus der Betrachtung aller dieser Umstände den Schluß, daß der von Kant gegebene „ontologische" Gottesbeweis nach Grundlage und Aufbau als unhaltbar zu bezeichnen ist.

2. Die Frage seiner Apriorität.

Die Frage, ob der Kantische Beweis mit Recht als apriorisch gekennzeichnet werden könne, ein Umstand, auf welchen Kant besonderes Gewicht legt (vgl. S. 46 und 189), ist zu verneinen. Die Folgerungen, die sich in ihm vorfinden, beruhen letzten Endes auf dem Vorhandensein von Möglichkeiten. Zwar beweist Kant die Erfüllung dieser Voraussetzung an keiner Stelle seines Werks, so daß anzunehmen ist, daß er sie entweder für selbstverständlich gehalten oder geglaubt hat, dieser Anforderung durch die Entwicklung seines Möglichkeitsbegriffes genuggetan zu haben. In letzterem Falle wäre sein Beweis als ontologistisch zu bezeichnen und schon deshalb abzulehnen. Wahrscheinlicher jedoch ist die Annahme, daß der allerdings nur flüchtig angedeutete Nachweis der Unaufhebbarkeit der Möglichkeit gleichzeitig das Vorhandensein von Möglichkeiten zu zeigen bestimmt sein sollte, eine Beweisführung, die infolge ihres hypothetischen Charakters jedoch auch nicht zum Ziele führt; denn sie besagt ja in Wirklichkeit nur, daß Möglichkeiten, wenn sie einmal bestehen, unaufhebbar seien, so daß der Beweisführende der Sicherstellung dieses Bestehens dadurch in keiner Weise enthoben ist. Alles

in allem ist also dem Kantschen Gottesbeweise weder logische Stringenz noch Apriorität zuzuschreiben.

Schluß.

1. Die Idee eines Gottesbeweises aus der Struktur des idealen Seins als idealer Möglichkeit.

a) Nachweis der Existenz der Grundelemente der idealen Möglichkeiten.

Um uns bei unserer Untersuchung des Kantschen Gottesbeweises nicht in unfruchtbarer negativer Kritik zu erschöpfen, wollen wir in Folgendem versuchen, unter Zuhilfenahme der von Kant entwickelten Methoden, aber von veränderter Grundlage aus, die Idee eines Gottesbeweises zu skizzieren.

Wir gehen dabei aus von der Betrachtung des idealen Seins. Dieses stellt sich dar als eine unendliche Fülle idealer Möglichkeiten von überzeitlicher, allgemeiner Geltung. Wir reden von Möglichkeiten, weil die so bezeichneten reinen Soseinskomplexe sowohl in Bezug auf ihre Verwirklichung an sich als auch auf ihr Gedachtwerden pontentieller Natur sind. Besonders im letzteren Sinne ist die Bezeichnung gerechtfertigt, da eine jede der idealen Bedeutungseinheiten die Bedingungen der Vorfindlichkeit durch ein Denksubjekt in sich trägt. Diese im Wesen der idealen Möglichkeiten selbst enthaltenen Bedingungen sind aber scharf zu unterscheiden von den auf der Subjektseite liegenden Bedingungen des Erkennens derselben. Während diese in den Bereich der Erkenntnistheorie gehören, sind jene von der Ontologie zu untersuchen. Für den hier vorliegenden Zusammenhang kommen nur die letzteren in Frage.

Die ideale Möglichkeit der allgemeinen Bedeutungen beruht auf der überzeitlichen, allgemeinen Geltung ihrer idealen Relate und deren Beziehungen. Die Möglichkeit ist daher selbst überzeitlich und allgemein. Ihre Geltung wiederum gründet sich auf den Sinn der idealiter möglichen Soseinskomplexe und der zwischen ihnen denkbaren Beziehungen. Diese Sinneinheiten sind nun unter Umständen selbst wieder zerlegbar und entnehmen ihre Geltung den letzten sie fundierenden idealen Grundelementen. Auch diese gelten daher zeitlos und allgemein, sie sind deshalb ebenfalls ideale Möglichkeiten.

Worin besteht nun die Denkmöglichkeit der idealen Grundeinheiten? Analysierende Erkenntnis wie bei den zusammengesetzten idealen Bedeutungen ist bei ihnen nicht möglich, da es sich hier um letzte, nicht weiter zerlegbare Einheiten handelt. Uebrig bleibt daher

nur noch die Erkennbarkeit durch Anschauung. Die Grundeinheiten des idealen Seins müssen daher, so schließen wir, idealiter anschaulich sein. Nun ist die Vorbedingung der Anschaulichkeit die Existenz des Anschauungsobjektes. Die Grundelemente des idealen Seins müssen demnach, sei es real, sei es bewußtseinsabhängig, existieren.

b) Bewußtseinsabhängige Existenz der idealen Grundelemente im göttlichen Denken.

Für die Lösung der Frage, welche Form der Existenz ihnen zuzuschreiben sei, bieten Fingerzeige die Bestimmungen, welche der Geltung der idealen Bedeutungen zukommen. Elemente, welche die überzeitliche und allgemeine Geltung ihrer Relationen fundieren sollen, müssen selbst überzeitliches und allgemeines Dasein haben. Genügt nun die reale Existenz der idealen Grundeinheiten, etwa in der Art des Platonischen Ideenhimmels, diesen Anforderungen? Keineswegs. Denn dieser Anschauung widerspricht das Postulat der Allgemeinheit des idealen Seins, da das Reale individuell bestimmt ist. An eine reale Existenz der idealen Grundelemente in einem überzeitlichen Reiche der Ideen ist also nicht zu denken. Eine Fundierung der idealen Möglichkeiten in der realen Natur ist aus denselben Gründen unannehmbar. Hinzu kommt hier noch die auf der Zufälligkeit des Daseins beruhende zeitliche Bestimmtheit der Welt, welche der zeitlosen Geltung der idealen Bedeutungen widerspricht. An eine reale Existenz ihrer Elemente ist, wie sich zeigt, demnach nicht zu denken. Eine derartige Annahme würde außerdem das Verhältnis von Möglichkeit und Wirklichkeit umkehren. Das Dasein ginge nach ihr der Möglichkeit konstituierend voraus, während es in Wahrheit umgekehrt einen Ausschnitt aus der Gesamtheit alles Möglichen bildet.

Die andere Existenzmöglichkeit liegt in der Annahme eines bewußtseinsabhängigen Daseins der idealen Grundeinheiten. Dabei kommt jedoch eine Existenz in dem individuellen menschlichen Bewußtsein nicht in Frage. Einerseits wäre dieses infolge seiner Endlichkeit nicht in der Lage, die unendliche Fülle der idealen Grundbedeutungen in ihrer Gesamtheit zu erfassen, andererseits widerspräche die Tatsache, daß das bewußtseinsabhängige Sein an die psychische Präsenzzeit gebunden ist, der Forderung der Zeitlosigkeit ihrer Geltung und Möglichkeit.

Es erhebt sich also die Idee eines überzeitlichen, universalen Bewußtseins, dessen Träger die unendliche Mannigfaltigkeit des Möglichen von Ewigkeit zu Ewigkeiten denkt. Ein solches Wesen, notwendig existierend und mit Verstand und freiem Willen begabt, ist Gott.

2. Zusammenfassender Rückblick.

Die vorstehende Skizze erhebt nicht den Anspruch, ein in allen Einzelheiten ausgeführter Gottesbeweis zu sein. Sie versucht nur, zu zeigen, daß in dem von Kant stammenden Grundgedanken eines Gottesbeweises aus der Struktur der Möglichkeit trotz aller bei der Ausführung unterlaufenen Unrichtigkeiten vielleicht doch ein Körnchen Wahrheit stecke. Ihr Ziel ist erreicht, wenn sie dazu dient, die Beschäftigung mit dem von Kant gesammelten Denkmaterial und seine philosophische Auswertung aufs neue anzuregen.

Lebenslauf.

Ich, Joseph Krumme, wurde am 10. Februar 1895 zu Wattenscheid in Westfalen geboren. Ostern 1914 bestand ich am humanistischen Gymnasium meiner Vaterstadt die Reifeprüfung. Ich besuchte darauf das katholische Lehrerseminar zu Hamm in Westfalen mit der Absicht, nach abgelegter erster Lehrerprüfung Philologie zu studieren, um später in die Seminarlehrerlaufbahn einzutreten. Mein Studiengang wurde durch den Weltkrieg unterbrochen. Als Soldat bestand ich im Juni 1915 die erste Lehrerprüfung. Am 15. September 1917 durch eine Kriegsverletzung des Augenlichtes beraubt, bezog ich nach meiner Wiedergenesung im Wintersemester 1918/19 die Universität Marburg, vom Sommersemester 1920 bis einschließlich Sommersemester 1922 die Universität in Freiburg i. B. Hier begann ich unter Leitung von Herrn Professor Dr. Joseph Geyser die Abfassung der vorliegenden Doktordissertation, mußte jedoch mein Studium aus wirtschaftlichen Gründen vor ihrer Vollendung abbrechen. Vom Sommersemester 1926 bis einschließlich Wintersemester 1926/27 in Münster in Westfalen immatrikuliert, führte ich meine Dissertation unter Leitung von Herrn Professor Dr. Max Ettlinger zu Ende und bestand am 17. November 1927 das Rigorosum.